Cahier voor Literatuurwetenschap
CLW • 3 (2011)

Hermeneutiek in veelvoud

Lars Bernaerts en Jürgen Pieters (red.)

GINKGO
ACADEMIA PRESS

Hermeneutiek in veelvoud

CLW 3 • CAHIER VOOR LITERATUURWETENSCHAP

HERMENEUTIEK IN VEELVOUD

Lars Bernaerts en Jürgen Pieters (red.)

GINKGO
ACADEMIA PRESS

Eekhout 2
9000 Gent
Tel. 09/233 80 88 Fax 09/233 14 09
Info@academiapress.be www.academiapress.be

De uitgaven van Academia Press worden verdeeld door:

J. Story-Scientia nv Wetenschappelijke Boekhandel
Sint-Kwintensberg 87
B-9000 Gent
Tel. 09/225 57 57 Fax 09/233 14 09
Info@story.be www.story.be

Ef & Ef Media
Postbus 404
3500 AK Utrecht
info@efenefmedia.nl www.efenefmedia.nl

Lars Bernaerts en Jürgen Pieters (red.)
Hermeneutiek in veelvoud
Gent, Academia Press, 2011, 164 pp.

Opmaak: proxess.be

ISBN: 978 90 382 1825 0
D/2011/4804/201
U1672
NUR 617

Inhoudstafel

Hermeneutiek in veelvoud

Het veld

Hermeneutiek in veelvoud

Hermeneutiek in veelvoud: een gedachte-experiment

Lars Bernaerts
Universiteit Gent / FWO & Vrije Universiteit Brussel

Jürgen Pieters
Universiteit Gent

Welke toekomst heeft de interpretatieleer of hermeneutiek in de literatuurwetenschap? Kunnen we die toekomst vorm geven door enerzijds naar het verleden van deze rijke traditie terug te keren en anderzijds over disciplinaire muren te kijken? De vragen die de aanleiding waren voor deze bundel, hebben zich in de aanloop ernaar afgetekend in de vorm van een gedachte-experiment. Aan de vruchtbare transdisciplinaire en transhistorische dialoog die een neerslag krijgt in deze aflevering van het *Cahier voor Literatuurwetenschap*, gaat namelijk een imaginaire dialoog vooraf. We beeldden ons daarbij in dat twee literatuurwetenschappers met sterk uiteenlopende achtergronden met elkaar een gesprek aangingen over de grondslagen van datgene waarmee ze zich elk op hun manier dagelijks bezighouden: de interpretatie. De ene is een onderzoeker die zich vooral in de historische letterkunde beweegt. Laten we hem een filoloog van de goede stempel noemen, zij het een die niet blind is voor de moderne ontwikkelingen in de hermeneutiek die we met het werk van Hans-Georg Gadamer associëren. De andere is een onderzoeker die zich veeleer met de nieuwste ontwikkelingen van de theoretische literatuurwetenschap bezighoudt – hij is een adept van de cognitieve literatuurstudie. In het soort van selectieve blindheid dat we in ons experiment aan de twee opleggen, houdt de een vast aan vertrouwde beginselen van de hermeneutiek terwijl de ander vindt dat cognitieve processen de Alfa en de Omega van de interpretatie zijn. Wie nu in de verleiding komt te denken dat de twee wetenschappers papieren varianten zijn van de samenstellers van deze bundel, zit op een dwaalspoor.

De filoloog neemt eerst het woord. Hij wijst op de rijke traditie die zijn discipline heeft in het achterhalen van tekstbetekenis. Alleen wie de linguïstische en historische condities van een literaire tekst bestudeert, kan volgens hem tot een deugdelijke interpretatie van de tekst komen. Daarbij gaan de gedachten van de filoloog uit naar de ideeën van de theoloog Friedrich Schleiermacher zoals die vooral door het werk van Wilhelm Dilthey bekend werden. De cognitivist krijgt van de filoloog te horen hoe belangrijk de 'grammatische Auslegung' (Schleiermacher 1977: 101-166) of de woordverklaring is als onderdeel van de interpretatiearbeid. Die vorm van uitlegging maakt voor de filoloog deel uit van een interpretatiewijze die de historische inbedding van de tekst ten volle erkent. Wat meer is, zegt de filoloog, de interpretatie kan alleen recht doen aan de historische context als ze ons terugbrengt naar die context zonder dat de historische positie van de

lezer genegeerd wordt. Hij herinnert zijn toehoorder aan Gadamers concept van horizonversmelting: wie een literaire tekst begrijpt, laat zijn eigen historisch bepaalde positie versmelten met die van de tekst en zijn maker.

In zijn pleidooi voor een historiserende lectuur betrekt de filoloog er ook de geschiedenis van de hermeneutiek zelf bij. Hij benadrukt dat ook onze al dan niet intuïtieve theorie van interpretatie historisch bepaald is. Wie de ontwikkelingen in het denken over interpretatie kent, kan interpretatieproblemen beter aanpakken doordat hij er als het ware boven kan staan. We moeten beseffen, stelt de filoloog, dat de hermeneutiek wortels heeft in de studie van religieuze en juridische teksten en dat de hermeneutiek van Dilthey een sturende rol heeft gespeeld in de legitimatie van de geesteswetenschappen. We moeten ook weten dat er in de twintigste eeuw onder invloed van figuren als Marx, Nietzsche en Freud een hermeneutiek van wantrouwen ontstaat[1] – een wantrouwen tegenover de taal, tegenover het bewustzijn en tegenover interpretaties die zich op de beide baseren. Kortom, zegt de filoloog, een historische benadering van de interpretatie brengt voor mij ook een historische benadering van de interpretatieleer met zich mee.

De cognitieve literatuuronderzoeker repliceert dat hij vanzelfsprekend niet tegen een historisch verantwoorde interpretatie is, maar hij wil bij dat beginsel meteen twee bedenkingen plaatsen. Ten eerste blijft zo'n lectuur zijns inziens niet zelden speculatief, vooral wanneer gepeild wordt, zoals in de traditionele hermeneutische benadering doorgaans gebeurt, naar de bedoelingen van de auteur. Schleiermachers 'Auslegung' is trouwens een tweeledig proces: de objectieve grammaticale uitlegging van teksten wordt telkens aangevuld met een subjectieve psychologische uitlegging. Daarin wordt er gegist naar de intenties van de auteur, probeert men de tekst zelfs beter te begrijpen dan de auteur dat kon, terwijl niemand die bedoelingen ooit echt kan achterhalen. Ten tweede, voegt de cognitivist eraan toe, negeert de hermeneutische aanpak de echt objectieve basis van de interpretatie. In essentie bestaat interpreteren immers uit cognitieve en neurofysiologische processen. In plaats van uit te gaan van voorschriften, die ons vertellen hoe we moeten interpreteren, zouden we beter uitgaan van een goed begrip van die mentale processen. Op die manier komen we eerst te weten hoe we *kunnen* interpreteren en welke factoren daarbij een rol spelen.

Vandaag, zo gaat de cognitivist verder, kunnen we literaire interpretatie begrijpen als een combinatie van *bottom-up-* en *top-down*-processen. Enerzijds verwerkt een lezer concrete tekstelementen, beginnende bij de kleinste linguïstische bouwstenen: klanken, morfemen, woorden, zinnen. Anderzijds steunt de interpretatie van een tekst op prototypes en mentale referentiekaders, schematische patronen die in het geheugen van een lezer opgeslagen zijn op grond van levens- en leeservaringen.[2] In de cognitieve psychologie heeft men dat mechanisme uitgebreid onderzocht en geverifieerd. De filoloog voert daarbij meteen

1. Paul Ricœur introduceert dit idee van een hermeneutiek van wantrouwen (Ricœur 1965).
2. Dat verband tussen hermeneutiek en cognitieve theorie wordt ook gesuggereerd in Gallagher (2004: 4-5).

bezwaren aan: dergelijke processen zijn al lang beschreven in de vele versies van de hermeneutische cirkel die de geschiedenis van de interpretatieleer heeft voortgebracht. En die opvatting van interpretatie en mentale schemata is oppervlakkiger dan concepten als Heideggers *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff* of Gadamers *Vorurteile.* Ook de filosofische hermeneutiek heeft met andere woorden over de rol van voorkennis en lezerservaring gereflecteerd.

De cognitieve literatuurwetenschapper herhaalt dat hij bij dit alles evenwel een erkenning mist van de elementaire processen die de interpretatie uitmaken. Anders gezegd: een empirische basis ontbreekt. Nochtans is er vandaag veel wetenschappelijke kennis voorhanden over de interactie tussen tekst en lezer, verduidelijkt hij. Empirische, neurologische en evolutionaire studies van literaire interpretatie bieden die objectieve verklaringsbasis wél. Hoe de interpretatie van de lezer gestuurd wordt door stilistische eigenschappen van de tekst, wordt bijvoorbeeld bestudeerd in empirische studies over *foregrounding*.[3] Neuropsychologisch wordt interpretatie onder andere geassocieerd met de basisemotie van het 'streven', dat in het brein verankerd is als een systeem.[4] Evolutionair gezien trainen we door literaire interpretatie vaardigheden die onze kansen op overleven verhogen.[5] Alles bij elkaar is een interpretatieleer die niet op een cognitieve theorie berust dus ondenkbaar. Sterker nog, besluit de cognitivist, het zou beter zijn om met een schone lei te beginnen en een echte wetenschap van de interpretatie te ontwerpen. Die zou dan op een cognitieve en empirische leest geschoeid worden, zodat een einde kan komen aan de normatieve en speculatieve tendensen die de filosofische hermeneutiek heeft gegenereerd.

De filoloog antwoordt dat de cognitieve literatuurwetenschap het fenomeen interpretatie in die zin misschien wel kan verhelderen, maar de cognitivist verliest daarbij zijns inziens twee zaken uit het oog. Ten eerste wil hij van de hermeneutiek een positieve wetenschap maken, een wetenschap die, in Diltheys termen, een fenomeen verklaart maar niet zoekt te begrijpen. Daardoor gaat een hele dimensie van de interpretatie verloren. Ten tweede heeft de zogenaamde cognitieve hermeneutiek geen oog voor voorschriften en de legitimatie van interpretaties. Je mag dan een hekel hebben aan de richtlijnen voor interpretatie die Augustinus ontwikkelt of aan de validiteit van interpretaties zoals E.D. Hirsch die voorstelt, maar Augustinus en Hirsch hebben wel een directe impact op de interpretatiepraktijk gehad. Literaire interpretatie heeft een geschiedenis. Aangezien die geschiedenis mede bepaald is door theorieën en *vice versa*, zal het onmogelijk zijn om interpretaties alleen op basis van een biologische uitleg te verklaren. Als

3. De pioniersstudie op dat vlak is *Stylistics and Psychology* van Willie van Peer (1986).
4. Norman Holland ziet literaire interpretatie tegen de achtergrond van SEEKING, een door Jaak Panksepp omschreven basisemotie die de gedrevenheid om te exploreren inhoudt: 'when we enjoy literature, it is SEEKING that makes us go on reading or watching. *It is SEEKING that drives us to interpret the metaphors and symbols of poetry and to make sense of the plots and characters of dramas and narratives*' (Holland 2009: 87, zijn cursivering).
5. De cognitivist stelt een complexe redenering hier simpel voor. Een verfijnde versie van de evolutionaire benadering is bijvoorbeeld Brian Boyds studie *The Origin of Stories* (2009).

we interpretatie enkel nog objectief bestuderen, dan hebben we bovendien geen instrument meer om literaire waarde of de waarde van literaire interpretaties te onderscheiden.

De filoloog en de cognitivist gaan op die manier nog een tijdje door, en een echte verzoening van de posities blijkt moeilijk. In de fictie van ons experiment moeten ze ook tegenover elkaar blijven staan. Hoewel hun confrontatie artificieel en in sommige opzichten karikaturaal is, drijven er door het gedachte-experiment contrasten en tendensen boven die de geschiedenis van de hermeneutiek hebben getekend en die ongetwijfeld ook in de toekomst van deze belangwekkende traditie een rol zullen spelen. De hermeneutiek in ruime zin wordt bijvoorbeeld gekenmerkt door de spanning tussen objectieve en subjectieve vormen van uitlegging, tussen de selectieve aandacht voor welbepaalde delen van de tekst en het verlangen om die toch voor het geheel ervan te nemen, tussen de verschillende componenten van de tekstproductie (auteur, tekst, lezer), waaraan niet altijd in dezelfde mate het nodige gewicht wordt toegekend. In de bijdragen aan *Hermeneutiek in veelvoud* keren deze spanningen terug en worden ze op een genuanceerde manier geanalyseerd en in hun context geplaatst.

Deze bundel heeft zoals gezegd twee doelstellingen. Aan de ene kant willen we nagaan wat de rol van een hermeneutisch perspectief kan zijn buiten de disciplinaire muren van de literatuurwetenschap (en, omgekeerd, wat de werking van de hermeneutiek in die andere disciplines ons kan leren over de hermeneutiek van literaire teksten). Aan de andere kant willen we de traditie van de hermeneutiek binnen onze discipline nader bekijken – niet alleen door dieper in te gaan op specifieke hoofdstukken uit het verleden van die traditie, maar ook door de doorwerking van het hermeneutische perspectief in recente ontwikkelingen binnen de literatuurwetenschap toe te lichten. De structuur van *Hermeneutiek in veelvoud* verraadt onze tweeledige doelstelling. In het eerste luik, 'Transdisciplinaire verkenningen', staan vier bijdragen die ingaan op de rol en de impact van de hermeneutiek in even zoveel zusterdisciplines van de literatuurstudie: de geschiedschrijving, de cognitieve wetenschappen, de filosofie en de theologie. In het tweede luik staat de literaire hermeneutiek centraal.

Openen doet de bundel met een gesprek dat de samenstellers samen met Christophe van der Vorst afnamen van Frank Ankersmit, de Nederlandse geschiedfilosoof wiens werk een permanente dialoog inhoudt met de hermeneutiek van vooral Gadamer. In het gesprek gaat Ankersmit dieper in op wat voor hem de inzet van die dialoog is. Hij komt daarbij tot een scherpe formulering van wat hij ziet als de beperking van het hermeneutische perspectief voor wie aan historisch onderzoek wil doen. De hermeneutisch ingestelde lezer beperkt zich, gegeven zijn theorie, tot het interpreteren van een tekst. Bij de studie van het verleden houdt een dergelijk perspectief het gevaar in dat het verleden als dusdanig (het feit dat het er was en dat de teksten die we erover hebben een band hebben met die werkelijkheid) geïdentificeerd wordt met de betekenis die men op een bepaald moment aan dat verleden gaf.

Barend van Heusden ontwikkelt in zijn bijdrage een omvattende cognitief semiotische benadering van interpretatie. Hij biedt een cognitieve blik op het door Dilthey gemaakte onderscheid tussen *Erklären* (verbonden met de natuurwetenschappen) en *Verstehen* (verbonden met de geesteswetenschappen). Door zo uit te zoomen, kan hij de cognitieve processen omschrijven die aan de basis liggen van de cultuur, namelijk 'waarneming', 'verbeelding', 'conceptualisering' en 'analyse'. Interpretatie en analyse stoelen als cognitieve procedés op waarneming en verbeelding. De geesteswetenschappen zijn in die constellatie gekenmerkt door een cultureel en conceptueel zelfbewustzijn, dat gerealiseerd wordt in metacognitieve interpretatie.

Paul van Tongeren buigt zich over de waarde van de hermeneutiek in de filosofie, meer bepaald de ethiek die, zoals hij aangeeft, zich ook met interpretaties bezighoudt. De gevalstudie die hij uitvoert betreft het werk van de Britse filosoof Bernard Williams, die zich in zijn *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) afvraagt welke de kennispretenties van ethische theorieën kunnen zijn. In zijn analyse ensceneert Van Tongeren een confrontatie tussen Williams' werk en de hermeneutiek van Gadamer om vast te stellen dat Williams – zonder die term overigens zelf te gebruiken – een hermeneutische ethiek voorstaat.

In een laatste disciplinaire verkenning legt Christophe Brabant uit wat de hermeneutiek betekent in de theologie. Hij onderzoekt de twintigste-eeuwse hermeneutische wending in de theologie op drie domeinen: de epistemologie van de theologie, de exegese en de christologie. Ten eerste is de hermeneutiek geëvolueerd van een interpretatieleer naar een zijnsleer die interessante aanknopingspunten biedt voor de theologie. Brabant licht de daarmee samenhangende gelovige benadering van de werkelijkheid toe aan de hand van Paul Ricœurs gedachtegoed. Ten tweede schetst Brabant de evolutie van de bijbelinterpretatie, waarin de spanning groeit tussen de relativering, historisering en vermenselijking van de Schrift enerzijds en een erkenning van de Schrift als de basis van het geloof anderzijds. Tot slot bespreekt Brabant een vergelijkbare tendens in de interpretatie van de Christusfiguur, namelijk een toenemende aandacht voor de historische gestalte. Aan de hand van Edward Schillebeeckx' denken wordt deze hermeneutische uitdaging voor de theologie verhelderd.

In het tweede luik van deze bundel, 'Uitstappen in de literaire hermeneutiek', volgen vijf bijdragen die dieper ingaan op specifieke momenten uit de rijke geschiedenis van de literaire hermeneutiek. Christophe van der Vorst keert terug naar het moment waarop die geschiedenis in zekere zin begon: met de vroegmoderne, doorgaans protestantse bijbelkritiek. In het kader van zijn onderzoek naar Constantijn Huygens' *Ooghentroost* confronteert Van der Vorst zowel vroegmoderne (Luther) als laatmoderne (Gadamer) opvattingen over hermeneutiek met het complexe tekstuele netwerk dat Huygens' gedicht is. Zijn vraag is daarbij niet alleen hoe we Huygens' tekst kunnen begrijpen in de verwachtingshorizon van zijn productiemoment, maar ook wat we vandaag met een historiserende lectuur

van deze eeuwenoude tekst kunnen doen. Tegelijk gaat hij na welke conceptuele banden Gadamers hermeneutiek heeft met die van Luther.

Wie de geschiedenis van de hermeneutiek in kaart wil brengen, kan vanzelfsprekend niet om de funderende figuur van Friedrich Schleiermacher heen. In zijn bijdrage aan deze bundel behandelt Bart Philipsen wat hij de oerscène van de vroegromantische hermeneutiek noemt: de ontmoeting tussen Schleiermacher en Friedrich Schlegel in Berlijn in 1797. Aan de hand van een aandachtige analyse van Schleiermachers literaire respons op Schlegels *Lucinde* – de in 1800 gepubliceerde *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* – toont Philipsen aan hoe dit literaire debat Schleiermachers hermeneutische reflecties over het begrijpen en het niet-begrijpen, en de rol van de ironie daarin, ten gronde hebben bepaald. Volgens Philipsen kondigt het debat tussen de twee Friedrichs bovendien een aantal discussiepunten aan die in de latere, postromantische hermeneutiek van Gadamer en in de kritiek op deze benadering (door onder meer De Man en Derrida) centraal kwamen te staan.

Als we een literaire tekst interpreteren, over welke versie van de tekst hebben we het dan? Moeten we de tekst om te beginnen al beperken tot de gepubliceerde versie? Dirk van Hulle reflecteert over dergelijke vragen in zijn bijdrage over interpretatie en critique génétique. Hij kaart de onterechte reserves aan die tekstgerichte literatuurwetenschappers zoals de New Critics hebben bij het gebruik van manuscripten. Aan de hand van veelzeggende voorbeelden uit het werk van Friedrich Hölderlin en Samuel Beckett demonstreert hij hoe de kladjes, marginalia en eerdere versies van een tekst kunnen bijdragen tot de interpretatie ervan. Zo wordt duidelijk dat de tekstgenetische benadering (de critique génétique) niet reductionistisch hoeft te zijn, maar door een dynamische opvatting van de tekst nieuw potentieel kan aanboren voor de interpretatie.

Dries Vrijders vraagt in zijn bijdrage aandacht voor een recente ontwikkeling die in (doorgaans Duits georiënteerde) overzichten van de geschiedenis van de hermeneutiek maar zelden aan bod komt: de 'rhetorical hermeneutics' van Steven Mailloux. Deze benadering trad op de voorgrond in de laatste decennia van de twintigste eeuw. Eerder dan het traditionele hermeneutische onderzoek waarin de interpretatie van een tekst wordt gevat in de vorm van een intersubjectieve dialoog tussen lezer en tekst of lezer en auteur, wordt in de retorische hermeneutiek de betekenis van een tekst gevat in wat Vrijders met Kenneth Burke een 'cultural conversation' noemt. In dit onderzoek probeert men zicht te krijgen op de interpretatieve kaders en strategieën die verschillende critici, in dialoog maar ook in conflict met elkaar, loslaten op eenzelfde tekst. Vrijders' vertrekpunt zijn de bekende analyses die Cleanth Brooks en Kenneth Burke in 1943 publiceerden van Keats' 'Ode on a Grecian Urn'.

Ben de Bruyn, ten slotte, bespreekt het belang van recursie als concept in de hermeneutiek van Wolfgang Iser en Stephan Mussil. Recursie is een vorm van ingebedde herhaling die volgens Mussil kenmerkend is voor het proces van literaire betekenisgeving. Na een kritische evaluatie van Mussils idee van recursie

confronteert De Bruyn het met Isers recursieve model van interpretatie. Hij constateert dat Isers *The Range of Interpretation* enerzijds een breder interpretatiebegrip voorstelt, waarin er naast de hermeneutische cirkel andere hermeneutische mechanismen worden geïdentificeerd, namelijk de recursieve loop en de reizende differentiaal. Anderzijds verengt Iser de hermeneutiek, bijvoorbeeld door de nadruk op *literaire* interpretatie. Aan de hand van Jan Lauwereyns' essay *Splash* problematiseert De Bruyn Isers recursiebegrip en in een lectuur van Dirk van Bastelaeres gedicht 'Wwwwwhoooshh' wordt de kritische lectuur verder uitgewerkt.

Isers notie van recursie, die geïnspireerd is door de natuurwetenschappen, brengt ook ons met een recursieve loop terug bij de oorspronkelijke vragen. Aan de ene kant is Iser zich erg bewust van de hermeneutische tradities in andere disciplines, aan de andere kant is hij een boegbeeld van de literaire hermeneutiek. Uitgekomen bij Iser, kan de lezer van *Hermeneutiek in veelvoud* dus met de verworven inzichten aan een nieuwe looping beginnen.

Buiten de thematische afdeling, die het resultaat is van een studiedag van de VAL, maakt het *Cahier voor Literatuurwetenschap* vanaf deze aflevering plaats voor een *state of the art*, een beknopt overzicht van een literatuurwetenschappelijke discipline. De bijdragen geven, onder de noemer 'Het veld', de belangrijkste ontwikkelingen en ideeën van een bepaald onderzoeksgebied weer, met een bronnenlijst die de lezer meteen naar de voornaamste literatuur verwijst. In 'Het veld' van dit cahier worden de cognitieve literatuurwetenschap en de comics studies voorgesteld. Na zeventwintig ALW-cahiers is dit overigens het derde *CLW*. Met *Hermeneutiek in veelvoud* en de introductie van de nieuwe rubriek viert het cahier van de VAL dus tevens zijn dertigste verjaardag.

Bibliografie

Boyd, B. *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition, and Fiction.* Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Dilthey, W. 'Die Entstehung der Hermeneutik', in: Reiß, G. (reds.) *Materialien zur Ideologiegeschichte der deutschen Literaturwissenschaft*, Band 1. Tübingen: Max Niemeier-Verlag, 1973 [1900], 55-68.

Gallagher, S. 'Hermeneutics and the Cognitive Sciences', in: *Journal of Consciousness Studies.* 11 (10-11), 2004, 162-174.

Holland, N. *Literature and the Brain.* Gainesville: The PsyArt Foundation, 2009.

Van Peer, W. *Stylistics and Psychology. Investigations of Foregrounding.* London: Croom Helm, 1986.

Ricœur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Paris: Seuil, 1965.

Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

Deel I.

Transdisciplinaire verkenningen

Geschiedtheorie tussen interpretatie en representatie: een gesprek met Frank Ankersmit over de grenzen van de hermeneutiek

Lars Bernaerts, Jürgen Pieters & Christophe van der Vorst

De Nederlandse geschiedfilosoof Frank Ankersmit heeft zijn bewondering voor de hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer nooit onder stoelen of banken gestoken. In de index bij elk van zijn boeken komt de auteur van *Wahrheit und Methode* met minstens een verwijzing voor. In Ankersmits *opus maximum*, het in 2007 verschenen *De sublieme historische ervaring,* is het denken van Gadamer onderwerp van een centraal hoofdstuk. Toch heeft Ankersmit het nooit nagelaten kritische bedenkingen te formuleren bij de hermeneutiek in het algemeen en bij het werk van Gadamer in het bijzonder. Die bedenkingen vloeien vanzelfsprekend voort uit het disciplinaire perspectief dat Ankersmit inneemt – wat kan de geschiedfilosoof doen met de hermeneutiek? wat levert de hermeneutiek ons op wanneer het juist de studie van het verleden betreft? – maar ze leiden ook los van dat perspectief tot interessante reflecties over de grenzen van de hermeneutiek. Over die grenzen gaat het in het interview dat we in het najaar van 2010 van Frank Ankersmit afnamen. We legden hem een aantal vragen voor via e-mail, waarop hij ons in datzelfde medium antwoordde. Zijn antwoorden riepen bij ons vanzelfsprekend nieuwe vragen op – zo wil het, *pace* Gadamer, de hermeneutische structuur van het gesprek.

Met het resultaat van onze *ongoing conversation* openen we deze bundel. De prominente plaats van dit interview over mogelijkheden en beperkingen van de hermeneutiek zegt iets over de ambities van deze bundel. Niet alleen willen we ons in deze aflevering van het *Cahier voor Literatuurwetenschap* interdisciplinair opstellen (en de hermeneutiek dus niet alleen zien in het licht van de studie van literaire teksten), we zien deze bundel ook nadrukkelijk als een poging tot datgene waarvoor Ankersmit hieronder pleit: de hermeneutiek beter begrijpen om uiteindelijk een stap verder te zetten, een stap die niet bestaat in het achterwege laten van alles waar de hermeneutiek voor staat, maar een die door het denken van deze traditie bepaald is.

U studeerde zowel filosofie als geschiedenis. In uw publicaties, gaande van Narrative Logic *(1983) tot een recente bijdrage in* Narrative *over de notie waarheid in de geschied- en literatuurwetenschap (2010), neemt de filosofie in het algemeen en ook de hermeneutiek in het bijzonder een belangrijke plaats in. Voor we het concreet over*

het belang van de hermeneutiek voor de historische wetenschappen hebben, hoe ziet u de verhouding tussen filosofie en geschiedschrijving in het algemeen en in uw eigen werk?

Om te beginnen, over die bredere kwestie bestaan verschillende opvattingen. Er zijn uiteraard degenen die op basis van een filosofische reflectie iets willen zeggen over de menselijke geschiedenis. Je moet daarbij in eerste instantie denken aan de grote speculatieve systemen zoals die van Kant, Hegel, Marx, Spengler en Toynbee. Dergelijke systemen zet men tegenwoordig niet meer op.

Desondanks heeft deze variant de jongste jaren een comeback gemaakt. Een reflectie op de natuur van de mens, van menselijke kennis, van onze verhouding tot de ons omringende wereld is dan het uitgangsspunt. De evolutietheorie staat in dat geval vaak centraal en daarmee ook de vraag naar de oorsprong van het leven, naar de verhouding tussen dode en levende materie en dus uiteindelijk ook de vraag of wat er zich in ons bewustzijn afspeelt gereduceerd kan worden tot neurofysiologische processen in onze hersenen. Kortom, het oude *mind versus body*-debat. Op dit moment staat dat weer even sterk in de aandacht als in de dagen van Descartes.

In 2006 richtte ik een nieuw tijdschrift op, het *Journal of the Philosophy of History*. Ik ontving onlangs een bijdrage voor dat tijdschrift van Joseph Margolis, een van de heel grote namen uit de hedendaagse filosofie en iemand met een werkelijk onvoorstelbare productie, die zich uitgaand van dit soort van probleem uitspreekt over de aard van menselijke geschiedenis. In een werkelijk schitterend artikel betoogt hij dat de menselijke geschiedenis steeds gedacht moet worden tegen de achtergrond van de geschiedenis van de natuur. Ongeveer zoals Herder dat al deed in zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* van 1786. Hij begint met het ontstaan van ons zonnestelsel en van de aarde voordat hij toekomt aan de geschiedenis van de mens. De menselijke geschiedenis is dus, in feite, natuurgeschiedenis.

Ik ben diep onder de indruk van dit soort benaderingen, maar het blijft mij toch vreemd. Alles waar historici zich beroepshalve mee bezighouden, verdwijnt hier uit het beeld. Politiek, revoluties, economische ontwikkelingen, sociale spanningen, kunst, cultuur en ideeëngeschiedenis vallen dan allemaal uit de boot. Kortom, ik zal de zin en het nut van dergelijke bespiegelingen niet betwijfelen, maar met de geschiedbeoefening zoals wij die kennen hebben ze niet te maken.

Het andere extreem is dat men weer heel dicht bij de geschiedbeoefening blijft staan. Je moet daarbij denken aan wat historici zelf over hun vak beweren. Een goed voorbeeld is het bekende boekje van E.H. Carr, *What is History?* (1961). Zeker geen slecht boek, daar niet van, maar over ieder thema dat hij aanroert, werd elders al dieper en veel adequater nagedacht. Soms zijn dergelijke studies toch van grote waarde, denk aan een Ranke, Droysen, Burckhardt of Huizinga. Of denk aan handboeken over de historische methodologie, waar de aankomende

historicus zeker heel wat uit kan opsteken. Maar al te vaak blijft het ook ondiep en teleurstellend.

Zelf zou ik kiezen voor een tussenpositie: zoals het geval was in de eerste benadering is ook voor mij de filosofie het instrument waarvan ik me bedien. Maar ik gebruik dat instrument om iets te begrijpen van de aard van de geschiedbeoefening (zoals die in de praktijk bestaat) en van de historische kennis(verwerving). Ik denk dat zowel de geschiedenis als de filosofie daar het beste bij varen. Wat de geschiedenis betreft, de filosofie biedt een analytisch instrumentarium waar de geschiedenis uiteraard niet over beschikt. Wat de filosofie betreft, het is mijn vaste overtuiging dat de taalfilosofie een onaf torso blijft zolang men niet ook de taal van de historicus onderzoekt. De historicus probeert met een tekst van soms honderden bladzijden iets over de verleden werkelijkheid te zeggen. Maar daar zitten semantische problemen aan vast die je met de bestaande taalfilosofie niet op kan lossen en waar die ook altijd blind voor bleef. Zowel de filosofie als de geschiedenis hebben dus het meeste te verwachten van een bepaling van de verhouding tussen filosofie en geschiedenis zoals zojuist aangegeven.

Hoe ziet u in het algemeen de rol die de hermeneutiek in de ontwikkeling van de geschiedwetenschap heeft gespeeld, de geschiedschrijving enerzijds en de geschiedfilosofie anderzijds? U heeft in Denken over geschiedenis *(1984) deze rol al besproken, op een relatief afstandelijke manier zoals dat in het kader van dat boek paste, maar voor de goede verstaander blijkt uit uw bespreking meteen toch ook dat de hermeneutiek voor u zelf van groot belang moet zijn geweest.*

U noemt dat boek *Denken over Geschiedenis*, waarin ik onderscheidde tussen de Duitse en de Angelsaksische hermeneutiek: de eerste houdt zich vooral bezig met het lezen van teksten en de andere met het verklaren van handelingen van historische actoren. Ik geef toe: het onderscheid is niet zuiver. De Duitse hermeneutiek kan gemakkelijk worden uitgebreid naar het verstaan van de leefwereld van vroeger. En dan ben je natuurlijk een heel eind van teksten verwijderd geraakt. En de Angelsaksische hermeneutiek ontwikkelde met Quentin Skinner en Mark Bevir een op die traditionele Angelsaksische hermeneutiek voortbouwende theorie van de interpretatie van politieke theoretici als Machiavelli, Locke, Hobbes enzovoort.

Mijn voorkeur gaat uit naar de Duitse hermeneutiek. In de eerste plaats om de wat banale reden dat ik die veel interessanter vind: in het oeuvre van een Schleiermacher, Dilthey of Gadamer resoneert altijd zeer veel meer mee dan in het werk van een Collingwood of Dray, dat ik – het is misschien erg dat ik het zeg – toch altijd een beetje plat gevonden heb. De hele traditie van Kant, Hegel, het Duitse idealisme en de kritiek daarop zijn daar op de achtergrond steeds aanwezig. Dat tilt het denken over de geschiedenis naar de hoogste toppen van de filosofie – en zo hoort het ook te wezen. Maar belangrijker is dat men in die

Angelsaksische hermeneutiek nooit echt afkomt van een fixatie op de auteursintentie.

Over wat daar de bezwaren van zijn, valt een heleboel te zeggen. Ik wou het hier maar beperken tot het volgende. Volgens mij is de notie van auteursintentie een loos begrip waarmee je niets verhelderen kan over de interpretatie van teksten. Stel, je hebt een tekst, een historicus gaat daarmee aan de slag en zegt dan 'A is hier de auteursintentie'. Dan kan je die claim niet bestrijden of bevestigen door A te leggen naast wat inderdaad de auteursintentie was van de schrijver van die tekst. Ik wil graag toegeven dat die bepaalde auteursintenties gehad zal hebben. Maar hij is nu dood en daar heb je geen toegang meer toe: er is alleen de tekst.

Naast die tekst zijn er wel weer verschillende historici die de tekst onderzochten en allen met verschillende ideeën kwamen over de auteursintentie ervan. En, alweer, dat debat kan je niet beslissen door een beroep te doen op de auteursintentie, want wat die geweest is, daar gaat het debat nu juist over. Dat is nu juist de inzet ervan. Het enige wat dan rest, is het oordeel welke interpretatie van de tekst het meest plausibel is op basis van de tekst zelf. Verder kan je niet gaan. Van de interpretatie die het er dan het best afbrengt kan en mag je dan ook niet zeggen dat die de auteursintentie geeft. Volgend jaar heb je misschien een nog betere. Kortom, de notie van de auteursintentie stuurt niets aan in het interpretatieproces; al het echte werk wordt gedaan door de vraag welke interpretatie de meeste aspecten van een tekst in een verhelderend verband weet samen te brengen. Dat kan je dan wel de auteursintentie noemen, maar dat is eerder een loos complimentje aan die bewuste interpretatie dan een legitieme duiding van wat er bereikt werd. De auteursintentie is daarom een beetje als Wittgensteins wiel in de machine dat wel meedraait, maar dat zelf niets aandrijft. Een redundantie dus.

Angelsaksische hermeneutici zijn hiermee natuurlijk niet definitief buiten gevecht gesteld – zo werken die dingen nu eenmaal niet in ons vak – maar dit is wel de lijn die ik zou aanhouden. Vandaar mijn voorkeur voor de Duitse boven de Angelsaksische hermeneutiek, want de eerste is niet zo storend dogmatisch over de auteursintentie. Die relativering van de auteursintentie zat er in de Duitse traditie vanaf het begin al in. Je moet daarbij bedenken dat de Duitse hermeneutiek voortkwam uit de Bijbel-kritiek zoals die al in de zeventiende en achttiende eeuw door mensen als Spinoza, Richard Simon en Reimarus op de agenda gezet werd, waarbij het steeds ging om de vraag hoe je bepaalde onbegrijpelijke of evident absurde passages in de Bijbel duiden moest. Schleiermacher nam hier het gesprek tot model. De gesprekspartners kunnen hun op het eerste gezicht absurde opvattingen in de loop van dat gesprek aan elkaar toelichten en verhelderen. Alles draait dan uiteraard om de *interactie* tussen deze gesprekspartners. Dat gaat het perspectief van de auteursintentie al meteen te boven.

Zelf ben ik aarzelend over de hermeneutiek. Laat ik het zo zeggen. Zeker wanneer het om teksten gaat is het gevaarlijk om al je eieren in het mandje van interpretatie te leggen. Dat geldt met name wanneer je te maken hebt met teksten die iets representeren, dat wil zeggen teksten die iets willen zeggen over een bestaande

of imaginaire buitentalige werkelijkheid (wat doorgaans het geval is; een tekst gaat tenslotte altijd 'ergens over'). Zo'n tekst staat dan met zijn wortels in die werkelijkheid buiten de tekst zelf, zoals een boom met zijn wortels in de grond staat. Je kan er dan van uitgaan dat zo'n tekst iets zeggen wil over de door de tekst gerepresenteerde werkelijkheid en dat die ook ongetwijfeld medebepalend zal zijn voor de betekenis van de tekst. Losgeslagen vormen van interpretatie, zoals het deconstructivisme, zijn dat kwijtgeraakt. Daar was men helemaal vergeten dat een tekst ook nog representationele wortels heeft. En ja, als je de tekst van die wortels los trekt, kan je er inderdaad alle kanten mee uit, zoals het dan ook gegaan is in het deconstructivisme.

Kortom, hermeneutiek is wat mij betreft helemaal OK, zolang men zich maar realiseert dat met interpretatie niet alles gezegd is over een tekst en weet dat men die representationele wortels van de tekst ook in de gaten moet houden.

U bent erg geboeid door de verhouding tussen taal en werkelijkheid. Mogen we stellen dat de taalfilosofie de kern van uw werk uitmaakt en dat u de geschiedenis als complementair ziet, misschien zelfs secundair? Beschouwt u, anders gezegd, de hermeneutiek als de trait d'union *tussen de taalfilosofie (met onder meer Quine, Davidson en Rorty) enerzijds en de geschiedfilosofie anderzijds?*

Ja, dat is helemaal waar: het gaat mij in wezen steeds om de vraag naar de verhouding tussen taal en werkelijkheid. En vooral: om de interactie tussen beide. Ik denk daarbij bijvoorbeeld aan het gegeven dat de werkelijkheid soms buiten haar oevers treedt, waardoor (historische) teksten dezelfde ontologische status kunnen verwerven als objecten in de werkelijkheid. Als je Huizinga's ervaringsbegrip aanhoudt, kan je volhouden dat de taal op verschillende afstanden van de werkelijkheid kan staan. Huizinga had het begrip van de synesthesie gebruikt om dat aan te tonen. Voor deze interacties tussen taal en werkelijkheid is in de bestaande taalfilosofie geen ruimte. En dat toont andermaal hoezeer de geschiedenis de taalfilosofie zou kunnen verrijken en verdiepen.

Ik zou aan de hermeneutiek hierbij niet in eerste instantie een rol willen toekennen. Daarstraks wees ik er al op dat de hermeneutiek zich voornamelijk bezighoudt met interpretatie en dan komt het contact met een buitentalige werkelijkheid eigenlijk niet ter sprake. Dat ligt inderdaad anders bij de Angelsaksische hermeneutiek; maar voor zover mij bekend zou men daar weinig geneigd zijn om de bestaande orthodoxie over de relatie tussen taal en werkelijkheid ter discussie te stellen. Zo is het ook met de 'radical translation' van Quine en de 'radical interpretation' van Davidson. Een aan de exacte wetenschappen ontleende opvatting van de relatie tussen taal en werkelijkheid wordt hier verondersteld. Zeker geldt dat voor Quine. Davidson zou zich gedistantieerd hebben van Quines sciëntisme, maar op dit vlak zie ik geen wezenlijk verschil tussen beiden. Voor beiden is waarheid de sleutel tot betekenis, terwijl het mijns inziens in de historische represen-

tatie andersom is. Daar bepaalt representationele betekenis waarheid. Vanaf Frege tot Davidson bepaalt waarheid betekenis, maar in de geschiedenis bepaalt betekenis waarheid.

Misschien zou Gadamer met dat laatste instemmen. Doordat hij de hermeneutiek van zijn kentheoretische dimensie had ontdaan en met Heidegger een ontologische hermeneutiek voorstond, kwam ook bij hem de waarheid in het teken van de betekenis te staan. En in zoverre zou ik zijn hermeneutiek voor een bepaling van de verhouding tussen taal en werkelijkheid zeker van het grootste belang achten.

In welke context kwam u in contact met Gadamer en las u voor het eerst Wahrheit und Methode *(1960)? Welke betekenis had dat werk toen voor u en hoe is uw visie op Gadamers oeuvre sindsdien veranderd?*

Voor het eerst hoorde ik van Gadamer toen ik het beruchte boek van Kees Bertels *Geschiedenis tussen struktuur en evenement* uit 1973 las. Ik vond dat geen gelukkig boek, en dat zal ertoe hebben bijgedragen dat het mij niet noopte om me in Gadamer te verdiepen. Bovendien was ik in die tijd en zelfs tot rond 1980 nog buitengewoon recht in de leer inzake de analytische taalfilosofie. Om niet te zeggen, ronduit star. Alles wat daar niet makkelijk in te passen viel, leek mij van te verwaarlozen belang. Was iets daar niet in te passen, dan had je met onzin te maken, zoals ik toen dacht met de arrogantie van de taalfilosofie van die tijd.

Daar ligt het belang voor mij van Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) dat ik las na de publicatie van mijn *Narrative Logic*. Dat boek heeft op mij een geweldige indruk gemaakt. In de eerste plaats had ik het gevoel dat Rorty tot conclusies kwam die dicht lagen bij die van mij in dat boek over de narratieve logica. Rorty's aanval op de epistemologie liep, naar mijn gevoel, parallel aan de wijze waarop ik in mijn boek de relatie had geproblematiseerd tussen de historische tekst en waar die over gaat. En dat klopt eigenlijk ook wel. Door Rorty's boek leerde ik dat dus te verbinden aan diens aanval op de epistemologie en vervolgens met alles wat daar weer mee annex was. Zoals Gadamers *Wahrheit und Methode,* waar het laatste hoofdstuk van *Philosophy and the Mirror of Nature* aan gewijd was.

Ik begon pas toen te begrijpen waar het bij Gadamer om ging en welke heideggeriaanse agenda er achter dat boek zat. Daar komt ook nog dit bij. Ik ben in de loop der jaren in vele opzichten van gedachten veranderd (maar goed ook: 'il n'y a que les sots qui ne changent pas d'avis'), maar er is een ding waar ik nooit vanaf gegaan ben en dat is dat het historisme van Ranke en Humboldt het begin (dus niet: het einde) is van alle wijsheid in de geschiedfilosofie. En nu kan je Gadamer heel goed zien als de ultieme historistische denker. Hij heeft het historisme tot in zijn laatste consequenties doorgetrokken; met name door ook de historicus zelf te historiseren. En dat niet in de banale epistemologische zin dat de arbeid van de historicus ook weer een object van historisch onderzoek kan zijn,

maar door die aan Heidegger ontleende vertaling van epistemologie naar ontologie.

Dat heeft Gadamer inderdaad consequenter gedaan dan enig andere historicus of geschiedfilosoof. Maar ook weer niet helemaal consequent. In mijn boek over de sublieme historische ervaring zit een lang hoofdstuk over Gadamer. De bedoeling daarvan was om aan te tonen dat er bij Gadamer nog heel wat kentheoretische en transcendentalistische resten te vinden zijn en dat die ervoor verantwoordelijk zijn dat zijn ervaringsbegrip (en daar ging dat boek van mij over) niet echt van de grond komt. Er zijn passages in *Wahrheit und Methode* over dat ervaringsbegrip waarbij je echt denkt dat je Popper hoort.

En ja, om op de vraag terug te komen: mijn bewondering voor Gadamer is immens. Hij is echt een woudreus in het bos van de filosofie en wie zijn oeuvre niet kent, heeft nog heel veel te leren. Maar het is met Gadamer zo'n beetje als met Kant in de negentiende eeuw: 'Gadamer verstehen heisst über ihn herausgehen'.

Hoe doe je dat, 'voorbijgaan aan Gadamer', en de 'ervaring' aanduiden, analyseren op een manier die geen sporen meer draagt van die transcendentalistische traditie? Hoe kun je de ervaring als dusdanig erkennen, los van taal, betekenis? In De sublieme historische ervaring *(2007) lijkt u op twee momenten te suggereren dat literaire teksten dat mysterie van de ervaring op een transparante manier aan de orde kunnen stellen – in een passage waarin u naar Banville verwijst en in een voetnoot waarin het gaat over* Oorlog en Vrede. *Lezen we die literaire referenties in uw boek juist? Is literatuur in staat datgene te brengen waarnaar u op zoek bent? Of stond u met die literaire referenties iets anders voor ogen?*

Laat ik er dit van zeggen, hoe ontoereikend dat ook is. Kants transcendentalisme betreft de vraag naar de mogelijkheid van kennis. Hij meende dat het transcendentalisme hem in staat zou stellen het dogmatisme van rationalisme en empirisme te overwinnen en aan de filosofie een zekere en solide basis te geven. Of hem dat lukte, laat ik hier in het midden. Ik volsta met erop te wijzen dat het Kant steeds ging om kennis en de vraag op wat voor gronden wij die betrouwbaar mogen noemen. Je hoeft in dit verband maar te herinneren aan het feit dat Kant zich tot doel stelde om de filosofie weer op één lijn te brengen met de triomfen van de exacte wetenschappen sinds Newton. Dat was naar zijn idee de beslissende uitdaging voor de filosofie.

Maar het begrip kennis veronderstelt dat er iets is waar je kennis van hebt. En daarmee werd de dichotomie van het subject en het object van kennis in het kantiaanse systeem geïmporteerd. Jacobi, de meest scherpzinnige criticus van Kant, over wie ik een tijdje geleden een artikel schreef, had dat meteen in de gaten. Kant waarschijnlijk zelf ook, gezien zijn evidente ongemak over Jacobi's kritiek. Je kan zelfs zeggen dat heel het Duitse idealisme (waarover Frederick Beiser zo'n schitte-

rend boek schreef) in feite een worsteling geweest is met deze blinde vlek in Kants transcendentalisme. Zoals we allemaal weten, het probleem met Kants systeem is nu eenmaal dat hij een in wezen *idealistische* redenatie aanwendde om zijn in wezen *realistische* intuïties te legitimeren. Fricties zijn dan onvermijdelijk.

In het boek over de sublieme historische ervaring heb ik geprobeerd – wat die poging dan ook waard mag zijn – om dat probleem te overwinnen door de ervaring centraal te stellen. Daarbij gaat het dus om een ervaring die voorafgaat aan de subject/object-dichotomie, kortom, om een ervaring van de werkelijkheid waarin er alleen nog maar die ervaring is en voordat die uiteenvalt in een subject, en een object van ervaring. Zoals bijvoorbeeld met pijn het geval is; in de pijnervaring laten subject en object van ervaring zich niet scheiden. En zo is het ook met stemmingen: de stemming waarin je op een bepaald moment verkeert, de toonsoort van je ziel (een idee dat in dat begrip 'stemming' zo mooi doorklinkt, zoals Novalis al zei) laat zich ook niet opdelen in een subject- en een object-deel. Die zijn als het ware het medium waarin beide zich manifesteren. Dit is inderdaad waar de literatuur het beste op is toegerust. In die passages uit Banville en Tolstoj staan ook stemmingen centraal. Bij Banville de stemming die een jeugdherinnering opriep en bij Tolstoj gaat het om de stemming waarin Bolkonski zich bevond op het moment dat hij, zwaargewond op het slagveld bij Austerlitz, de dood in de ogen keek. Je zou zelfs kunnen zeggen dat de indirecte rede van de modernistische roman – waar de grens tussen subject en object vloeiend wordt, het stilistische instrument is dat de literatuur ontwikkelde om die stemmingen tot uitdrukking te brengen. Hetzelfde geldt voor de belangstelling voor de mediale vorm (afgeleid van het Griekse medium dat zich binnen activum en passivum laat situeren) zoals je die aantreft bij Benveniste, Barthes, Berel Lang en Hayden White.

Voor de geschiedenis heb ik die benadering van de ervaring op twee manieren geoperationaliseerd. In de eerste plaats heb je breukervaringen – met de Franse Revolutie als paradigmatisch voorbeeld. In zulke gevallen splitst een diffuus heden zich op in een 'nieuw' heden en een 'verleden', dat eerst nu geobjectiveerd kan worden en dan als een object tegenover onszelf, als subject, komt te liggen en dat vanaf dan ook object kan worden van historisch onderzoek. In de tweede plaats zit er een meer heideggeriaanse draad in het betoog en daar gaat het om het gegeven dat onze relatie tot het verleden zich niet laat opdelen in een subject- en een objectdeel. Je kan niet aangeven waar het verleden 'ophoudt' en waar wijzelf 'beginnen'. Het verleden zit ook in ons, zo ongeveer zoals het freudiaanse superego – door hem zo mooi omschreven als 'een garnizoen in een veroverde stad' – enerzijds een *corpus alienum* in ons is, maar tegelijkertijd toch ook onderdeel van onszelf. Enfin, dat laatste heeft Gadamer, als leerling van Heidegger, wel weer heel mooi verwoord in *Wahrheit und Methode*.

U stelt in een voorgaand antwoord dat hermeneutiek zich opsluit in interpretatiekwesties en te weinig aandacht heeft voor representatiekwesties. Hoe verhouden die

termen zich voor u tot elkaar? Zijn de twee van elkaar te scheiden? En hoe verhoudt een concept als 'ervaring' zich tot die andere twee?

Dat volgt uit het voorgaande en met name uit wat ik zei over die breukervaringen, waarin het verleden, om het maar wat kort door de bocht te zeggen, als het ware 'ontstaat'. Daarmee ontstaat er dus een object van representatie, vervolgens kunnen er representaties van dat object bedacht worden en die representaties lenen zich weer voor interpretatie. Maar je moet dus eerst representaties hebben, voordat er van interpretaties sprake kan zijn. Aldus is het gesteld met de relatie tussen beide. Representaties zijn dus fundamenteler dan interpretaties. Maar aan representaties gaat de historische ervaring als breukervaring vooraf.

In verschillende van uw publicaties vallen ook de namen van andere hermeneutisch georiënteerde denkers, als Dilthey, Collingwood en Ricœur. Kan u ingaan op het belang van hun denken voor uw eigen werk? Is dat belang vergelijkbaar, naar gewicht zowel als inhoud, met het belang dat Gadamer op uw denken uitoefende?

Daar kan ik kort over zijn. Dilthey zie ik als net zo'n woudreus als Gadamer. Maar dan toch een negentiende-eeuwse en geen twintigste-eeuwse woudreus. Er is ook iets wat me een beetje teleurstelt in Dilthey. Zoals bekend wilde hij de Kant van de geschiedwetenschap zijn. Zoals Kant natuurwetenschappelijke ervaring en kennis van een transcendentale legitimatie wilde voorzien, zo wilde Dilthey dat voor de geschiedenis doen met zijn begrippen 'Erlebnis', 'Ausdruck' en 'Verstehen'. Maar gewoon al vanuit het oogpunt van filosofische soliditeit bleef Dilthey hier ver achter bij Kant. Zijn denken mist analytische scherpte en blijft in wezen tentatief. Misschien kan dat ook niet anders. Ik bedoel, misschien heeft de historische werkelijkheid een soort van aangeboren weerbarstigheid tegen transcendentale deducties.

Als dat zo is, is het te betreuren dat Dilthey nooit op het idee kwam om het esthetisch oordeel dat Kant ontwikkelde in zijn derde Kritiek, als uitgangspunt te nemen voor een kantiaanse analyse van de geschiedbeoefening. Iets dergelijks is trouwens pas in onze eigen tijd ondernomen, met name door Rudy Makkreel in een boek van een jaar of twintig terug. Een eerste stap in die richting werd al eerder gezet door Hannah Arendt in haar laatste en nooit voltooide werk *The Life of the Mind*. Maar daar valt geen touw aan vast te knopen.

Collingwood noemde ik al en ja, ik schat zijn arbeid niet zeer hoog in en ik denk dat hij zijn grote reputatie toch vooral te danken heeft aan het feit dat hij in het logisch-positivistische Engeland van de eerste helft van de vorige eeuw als enige nadacht over de problemen van de geschiedenis. Maar zonder daar mijns inziens veel van werkelijke waarde aan toe te voegen. Bovendien aarzelde hij niet om denkbeelden met een zekere lawaaierigheid op de voorgrond te dringen. Zijn evidente zelfingenomenheid heb ik altijd een beetje stuitend en onelegant gevon-

den. Zonder dat was iedereen hem al vergeten. Ik wil niet zeggen dat het allemaal niets voorstelt. In zijn 'logic of question and answer' steekt zeker iets waardevols, en inzake de causaliteit komt hij in de buurt van het zogenaamde abnormalisme. Dat is zeker een originele bijdrage geweest – hoewel Oakeshott in diezelfde tijd ook al op dat spoor zat.

Ten slotte Ricœur. Tot mijn schande moet ik bekennen dat ik zijn werk onvoldoende ken. Het heeft iets te maken met de aard ervan. Als Ricœur een probleem gaat behandelen, geeft hij eerst een welhaast encyclopedische opsomming van alles wat daar sinds de dagen van Aristoteles reeds over gezegd werd. Zo gaat het met name in de trilogie *Temps et récit*. Ik heb het ongeluk te behoren tot het soort lezers dat daar absoluut niet tegen kan. Ik hou dat gewoon niet vol en val in slaap. Een illustratie daarvan. Er is die beroemde uitspraak van Mink 'stories are not lived but told' – en ik denk dat er inderdaad veel, zoniet alles van afhangt of je dat onderschrijft of niet. Vanuit fenomenologische hoek werd Mink aangevochten door zowel Ricœur als door David Carr en met ongeveer gelijkluidende argumenten. Maar die van Carr zijn veel helderder, korter en pakkender dan die van Ricœur. Dus als ik ergens die thematiek van Mink uiteenzet, is het altijd Carr van wie ik gebruikmaak en niet Ricœur. Dat karakteriseert de situatie wel zo'n beetje.

We kunnen ons niet van de indruk ontdoen dat u zich hier enigszins distantieert van de hermeneutiek. In het licht daarvan zouden we u willen vragen wat het precies is dat u aantrekt in een concept als dat van de 'historische ervaring' van Huizinga. Bij hem dient dat concept toch in zeer sterke mate een onderzoekspraktijk die hermeneutisch is, of althans dicht in de buurt komt van het geesteswetenschappelijke onderzoeksproces zoals Dilthey dat ziet?

Ja, dat is juist. Zoals ik eerder al zei: ik heb niets tegen de hermeneutiek en zeker niet tegen de Duitse variant daarvan. Maar ik meen dat je voor een goed begrip van de geschiedenis en van de geschiedbeoefening toch echt met de thematiek van de representatie moet beginnen. Daarna kan je andere thema's aansnijden, zoals de hermeneutiek, of dat van de historische (causale) verklaring. Ook dat laatste thema lijkt mij een volstrekt legitiem onderwerp van geschiedfilosofische reflectie, maar er zijn een heel hoop dingen die hoger staan op de agenda van de geschiedfilosofie, waar je allereerst je tanden in moet zetten.

Wat Huizinga betreft, dat is een beetje lastig. De moeilijkheid is dat hij dat begrip van de historische ervaring of de 'historische sensatie', zoals hij het zelf noemde, nooit tot op de bodem heeft uitgezocht. Er valt daarom weinig verstandigs te zeggen over wat er gebeurt wanneer je de theorievorming over representatie en interpretatie (hermeneutiek) op zijn concepties loslaat. Je zou daar misschien wel bepaalde vermoedens over kunnen koesteren, maar dat blijft uiteindelijk toch pure speculatie.

Bibliografie

Ankersmit, F. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Den Haag: Nijhoff, 1983.

Ankersmit, F. *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen.* Groningen: Wolters-Noordhoff, 1984.

Ankersmit, F. *De sublieme historische ervaring.* Groningen: Historische Uitgeverij, 2007.

Ankersmit, F. 'Truth in History and Literature', in: *Narrative*, 18 (1), 2010, 29-50.

Arendt, H. *The Life of the Mind.* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Beiser, F.C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Bertels, K. *Geschiedenis tussen struktuur en evenement: een methodologies en wijsgerig onderzoek.* Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij, 1973.

Carr, E.H. *What is History?* London: MacMillan, 1961.

Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

Herder, J.G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hrsg. von M. Bollacher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989 [1786].

Makkreel, R. *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Margolis, J. 'Toward a Theory of Human History', in: *Journal of the Philosophy of History.* 4 (3-4), 2010, 245-273.

Ricœur, P. *Temps et récit.* Paris: Seuil, 1983-1985.

Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press, 2009 [1979].

Interpretatie en cognitie in de geesteswetenschappen

Barend van Heusden
Rijksuniversiteit Groningen

Dit artikel maakt duidelijk hoe een cognitief perspectief kan bijdragen aan ons inzicht in de eigen aard, en in de eigenaardigheden, van de interpretatie. Het verschil tussen *interpretatie* en *analyse*, en in het verlengde daarvan ook het verschil tussen een geesteswetenschappelijke en een natuurwetenschappelijke benadering van de werkelijkheid, is niet zozeer het gevolg van de aard van de gekende objecten (natuur en 'lichaam', tegenover cultuur en 'geest'), maar van het gebruik van verschillende cognitieve strategieën. Niet het object verandert, wel de manier waarop objecten gekend worden. Interpretatie en analyse zijn twee vormen van cognitie, waarbij de interpretatie aan de verklaring voorafgaat, en zowel interpretatie als verklaring voortbouwen op *waarneming* en *verbeelding*.

Inleiding

De vraag naar de wetenschappelijkheid van de interpretatie heeft de geesteswetenschappen sinds hun ontstaan in de negentiende eeuw beziggehouden. Wilhelm Dilthey (1973) was van mening dat het begrijpen ('Verstehen') van menselijke uitdrukkingen de methode is die het de geesteswetenschappen mogelijk maakt zich te meten met de natuurwetenschappen, die uit zijn op het verklaren ('Erklären') van de natuurlijke werkelijkheid. Nog altijd lijkt de *communis opinio* te zijn dat culturele artefacten, in tegenstelling tot natuurlijke objecten, *semiotische*, of *intentionele objecten* zijn: representaties, tekens, symbolen, teksten, beelden, artefacten, gebruiken enzovoort. De geesteswetenschappen bestuderen dit semiotisch universum waarin de mens leeft. Het blijkt echter verre van eenvoudig vast te stellen wat het semiotische precies is. Definities zijn opvallend circulair, het *definiendum* duikt steevast op in het *definiens*. Een teken is bijvoorbeeld 'een *intentioneel* object', 'een *representatie*', 'iets wat *over* iets anders *gaat*' of wat '*naar* iets anders *verwijst*', enzovoort, waarbij de gecursiveerde begrippen zelf een tekendefinitie veronderstellen – die niet wordt gegeven.

Nu heeft de semiotiek ons geleerd dat het teken geen eigenschap van objecten is, om de eenvoudige reden dat alles een teken kan worden, mits het als zodanig wordt opgevat. Op het eerste gezicht is het wellicht merkwaardig om te stellen dat tekens geen objecten zijn – tekens zijn toch zichtbaar, tastbaar, hebben een zekere omvang en een gewicht. Schijn bedriegt in dit geval, omdat de eigenschappen van een object nooit voldoende zijn om het object tot teken te maken. Zoals de beroemde definitie van Charles Sanders Peirce stelt: 'A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity.

It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign' (Peirce 1931-1966, vol. II: 228). Hoe dit 'staan voor' gerealiseerd kan worden weten we niet, maar we weten wel dat het *door iemand* gerealiseerd wordt, en niet, of in ieder geval niet uitsluitend, een eigenschap is van 'iets'.

Een 'plattere', maar toch ook verhelderende manier om tot dezelfde conclusie te komen wordt aangereikt door Volney Gay (2010: 4-7; 32-33): leg een cultureel artefact (een tekst bijvoorbeeld, een munt, een film of een schilderij) onder een vergrootglas of een microscoop en bekijk het zeer nauwkeurig van heel dichtbij. Ziet men het teken nu beter? Nee! Integendeel, men is het waarschijnlijk kwijt. Wat dit experimentje 'bewijst' is dat een teken geen materieel object is, dat het zich niet laat observeren. De materialiteit van cultuur is niet gelegen in objecten, maar in het menselijk brein. Wie cultuur in objecten zoekt, zoekt op de verkeerde plaats. En willen we cultuur bestuderen, dan zullen we deze moeten zoeken waar ze zich bevindt – niet in objecten, maar in de mensen die iets met objecten doen, er iets van maken.

Het inzicht in 'de ware aard' van cultuur als mentale of cognitieve handeling ligt mede ten grondslag aan de crisis in de geesteswetenschappen (Harpham 2005). Dat cultuur *het object* zou zijn *van interpretatie* is een opvatting die voor de geesteswetenschappen van groot belang is. Zolang culturele artefacten namelijk als object worden beschouwd, kunnen deze wetenschappen zich meten met de natuurwetenschappen. Cultuur is weliswaar een wereld 'naast' de natuur, maar kan in principe op een vergelijkbare manier bestudeerd worden – in termen van de eigenschappen van culturele objecten: hun vorm, hun structuur (syntaxis), hun betekenis (semantiek), hun gebruik (pragmatiek). Blijkt cultuur echter geen eigenschap van objecten te zijn en zich dus ook niet in of aan objecten te laten observeren, dan kan dat niet anders dan belangrijke gevolgen hebben voor de verhouding tussen de geestes- en de natuurwetenschappen.

Culturele cognitie

Cognitieve processen stellen ons in staat onze omgeving te representeren en ons op grond van die representaties in de omgeving te handhaven (*homeostase*). Mensen onderscheiden zich in dit opzicht niet van andere organismen. Representaties zijn patronen van neuronale activiteit (Siegel 1999: 160-207), die bij mensen aangeboren, aangeleerd, of geconstrueerd kunnen zijn. Een representatie is echter nog geen *semiotische representatie*. Drie eigenschappen van het algemene vermogen tot representatie lijken bepalend te zijn voor *culturele cognitie*.[1]

1. Deze drie eigenschappen, die ik hierna bespreek, sluiten nauw aan bij wat Pinker (1997: 134-135) heeft omschreven als de drie 'kwesties' rond het bewustzijn: 'sentience', 'access to information' en 'self-knowledge', resp. de subjectieve ervaring, het vermogen om de inhoud van onze ervaring uit te drukken, en het vermogen om onszelf te ervaren.

Verschil en verdubbeling

Ten eerste zijn mensen in staat een representatie van de actualiteit van het 'hier en nu' te onderscheiden en te scheiden van de representaties van hun herinnering(en). Het hier en nu roept weliswaar altijd herinneringen op (zie Edelman 1989 en 1991), het wordt zelfs op grond van die herinneringen gekend, maar de twee representaties vallen nooit helemaal samen. De ervaring die hiermee overeenstemt, is die van een onoverbrugbaar *verschil* tussen heden en verleden, en daarmee van tijd.

Een cognitief systeem is 'operationeel gesloten', de intelligentie organiseert de wereld door zichzelf te organiseren (Piaget 1954: 354-355). De veranderende actualiteit, die zich onttrekt aan de min of meer stabiele herinnering, doet zich daarom aan ons voor als een altijd weer nieuwe combinatie van bekende representaties. Het was overigens Giambattista Vico die al in zijn *Scienza Nuova* (Vico 1977) opmerkte dat je een representatie nooit met 'de werkelijkheid' kunt vergelijken, alleen met andere representaties. Het inzicht dat we de werkelijkheid niet als zodanig kunnen kennen, maar wel in termen van onze representaties, ligt aan de basis van het *constructivisme*. Ons overleven is de garantie dat onze kennis van de omgeving niet toevallig is, maar in meer of mindere mate correct – 'corresponderend'.

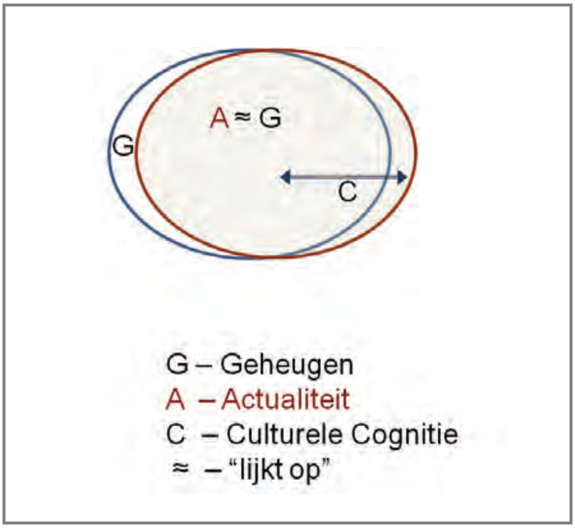
De 'verdubbeling' van de representatie maakt de menselijke cognitie semiotisch.[2] De spanning tussen de twee representaties, tussen een min of meer stabiele herinnering en een veranderende, instabiele actualiteit, maakt die herinnering tot een teken, waarmee de werkelijkheid her- en gekend wordt. We kunnen het *teken* nu – niet circulair, dit keer – definiëren als: de stabiele herinnering bij een veranderende actualiteit. *Intentioneel* is het proces waarbij een herinnering aan een veranderende actualiteit gekoppeld wordt. Het onontkoombare verschil tussen actualiteit en herinnering is de motor van het semiotische proces.[3] De verdubbeling van de representatie in herinnering en actualiteit ligt ook aan de basis van het menselijke vermogen tot nabootsen (let op: *nabootsen*, niet *nadoen*!). Dit vermogen tot nabootsing, of *mimesis,* veronderstelt dat de herinnering een zekere autonomie ten opzichte van de actualiteit geniet. Wie een situatie, handeling of gebeurtenis nabootst, voert een herinnering uit, niet de situatie, handeling of gebeurtenis zelf. De uitgevoerde herinnering hoeft niet bij de actualiteit aan te sluiten. Ik kan bijvoorbeeld in de woonkamer voordoen hoe een vrije trap volgens

2. Hoe deze verdubbeling door het menselijk brein wordt gerealiseerd is nog niet duidelijk – wellicht speelt lateralisatie hierbij een rol (Siegel 1999, McGilchrist 2009). Zeer uitgesproken in dit verband is Gazzaniga (2008), die het zelfbewustzijn (de 'interpreet') lokaliseert in de linker hemisfeer.

3. De dubbelheid en het daarmee samenhangende semiotische karakter van de menselijke representatie is – zij het uiteraard in heel andere termen – door Ernst Cassirer omschreven als *symbolische pregnantie* (1957: 202).

mij genomen dient te worden zonder dat daar een bal aan te pas komt, laat staan een voetbalveld en twee elftallen.[4]

Het verschil tussen de herinnering en actualiteit genereert een zekere mate van vrijheid en individualiteit, omdat het iedere mens de mogelijkheid biedt uit meer dan één herinnering te putten, en deze naar eigen inzicht te combineren en te manipuleren. Het maakt de menselijke cognitie inherent veranderlijk – omdat 'andere', minder voor de hand liggende herinneringen gebruikt kunnen worden om het verschil waarmee de actualiteit ons confronteert te vatten, er een vorm aan te geven. Tegelijk kan het verschil ook een bron zijn van onzekerheid en angst.



Figuur 1. **Deze figuur illustreert de verdubbeling van de menselijke cognitie: het geheugen en de actualiteit overlappen grotendeels (de actualiteit wordt herkend op basis van het geheugen), maar niet helemaal. Het gevolg is 'cultuur': de noodzaak om steeds opnieuw geheugen en actualiteit (het verschil) met elkaar in overeenstemming te brengen.**

De ontwikkeling van cultuur: cognitieve strategieën

Een tweede aspect van de cognitieve structuur dat bepalend is voor culturele cognitie hangt samen met de ontwikkeling van het cognitieve proces. De ontwikkeling van de menselijke cognitie is in de evolutionaire psychologie en in de ontwikkelingspsychologie bestudeerd, en daarnaast ook in de cultuurfilosofie en in de

4. Op het grote belang van dit vermogen tot nabootsing voor het ontstaan en de evolutie van cultuur is gewezen door Donald (1991, 1998, 2005). Hurley en Chater (2005a en 2005b) geven een overzicht van recent onderzoek naar imitatie. Ook Piaget (1951) heeft de ontwikkeling van het vermogen tot nabootsing bij kinderen bestudeerd.

semiotiek. Uitgangspunt is hier het algemene adaptatiemodel van Piaget (Neuhäuser 2010: 136-143). De adaptatie, of aanpassing, speelt zich af tussen stabiele herinnering en veranderende actualiteit. Dit proces is een uitwerking van een algemeen aanpassingsproces in organismen. De uitwerking schuilt in het feit dat de aanpassing niet alleen een kwestie is van genetisch vastliggende reflexen, of van een 'blind' leren ('trial and error'), maar van een constructieproces. Dit constructieproces, dat mogelijk wordt door de verdubbeling van de representatie, kent een ontwikkeling.

De aanpassing geschiedt door *accommodatie* (de aanpassing van de stabiele aan de veranderende, instabiele representatie) en door *assimilatie* (de aanpassing van de instabiele aan de stabiele representatie). Deze twee 'richtingen' van het aanpassingsproces kunnen in verband worden gebracht met de twee dimensies van het zenuwstelsel: *sensorisch* enerzijds en *motorisch* anderzijds. Terwijl de waarneming accommodeert, is het handelen eerder assimilerend. De autonome representaties die de van de actualiteit onafhankelijke herinnering vormen, kunnen behalve 'waargenomen' ook 'gemaakt' worden. Cognitie is 'schema assemblage' (Arbib & Hesse 1986: 13; 52), maar een schema kan, juist wanneer het een zekere autonomie heeft ten opzichte van het waarnemen van en het handelen in de actualiteit ook gemanipuleerd worden. Met een autonome herinnering kun je iets doen, je kunt er iets van maken. Dit manipuleren van de herinnering is de voorwaarde voor verbeelding en creativiteit. De verbeelding kan niet anders dan voortbouwen op de waarneming. Een gemanipuleerde herinnering kan aanleiding zijn voor een ingreep in de actualiteit, wanneer deze herinnering wordt ingezet in de assimilerende herkenning van een actualiteit, bijvoorbeeld wanneer mensen een nieuw gebaar uitproberen, een nieuw gebruiksvoorwerp maken of een nieuwe vorm van sociale organisatie ontwikkelen. De representaties die ten grondslag liggen aan waarneming en verbeelding zijn wat in de semiotiek *iconische* tekens worden genoemd, omdat deze representaties gebaseerd zijn op overeenkomsten met de representaties die de actualiteit vormen.

De ontwikkeling van de culturele cognitie is echter met waarneming en verbeelding nog niet afgerond. Een volgende stap, die ook weer zowel in de evolutie van de mens als in de ontwikkeling van kinderen is bestudeerd, is die van concrete naar abstracte representaties. Een abstracte representatie kan de plaats innemen van een groot aantal concrete representaties. Daarvoor dienen concrete representaties (van plaatsen, mensen, gebeurtenissen) gekoppeld te worden aan een beperkt aantal andere representaties. Vermoedelijk zijn het in eerste instantie de representaties van gebaren en klanken geweest die deze koppeling mogelijk maakten. De grote sprong voorwaarts is gemaakt toen de mens een uitgebreid en complex systeem van klanken tot zijn beschikking kreeg.

Talige of *symbolische* tekens zijn *tweeplaatsig*. Ze bestaan, anders dan iconische tekens, uit twee representaties: een akoestische of visuele representatie (een woord, bijvoorbeeld, of gebaar) en een meer of minder algemene voorstelling (het begrip). Het verband tussen 'teken' en 'betekenis', zoals men in de semiotiek

gewend is ze te noemen, is arbitrair, en verschilt dan ook per cultuur.[5] Conceptuele representaties zijn, net als de verbeelding, ten diepste motorisch – klanken en gebaren moeten gemaakt worden, net als de verbinding met de voorstelling van een gebeurtenis. Een begrip wordt niet gevonden, het moet worden gemaakt. Een conceptuele representatie is een manier om de werkelijkheid te ordenen, en ordenen is een vorm van manipuleren. Ook neurologisch is er een direct verband tussen ons taalvermogen en onze motoriek: taal is geïnternaliseerde handeling.

In termen van cognitieve economie zijn conceptuele tekens een enorme vooruitgang – ze maken de opslag van herinneringen eenvoudiger en ze vergemakkelijken de communicatie. Daar staat tegenover dat ze ook een intensieve communicatie veronderstellen, omdat ze niet 'gegeven' zijn, maar berusten op gewoontes en afspraken. Concepten zijn, veel sterker dan waarneming en verbeelding, gemeenschappelijke cognitie. Voor zover anderen altijd deel uitmaken van de omgeving waarin mensen hun cognitie ontwikkelen, is alle cognitie een door en door sociaal gebeuren. Maar in het geval van de conceptuele cognitie is dat nog veel nadrukkelijker het geval.[6]

De hier geschetste ontwikkeling lijkt volgens een intrinsieke logica te verlopen: symbolische tekens kunnen pas ontstaan als men over iconische tekens beschikt, terwijl de verbeelding een waarneming veronderstelt die gemanipuleerd kan worden. Autonome herinneringen op hun beurt veronderstellen een verdubbeling van de representatie in herinnering en actualiteit, omdat die verdubbeling de herinnering bevrijdt van de 'waan van de dag'. Een autonome herinnering en het vermogen om die herinnering te manipuleren in de verbeelding en conceptualisering, vergroten de actieradius van de mens aanzienlijk. Maar ook met de conceptuele cognitie is de ontwikkeling van de culturele cognitie nog niet ten einde.

Een vierde en laatste fase – die in de evolutiepsychologie omschreven wordt als theoretische cultuur, en die we in de ontwikkelingspsychologie van Piaget terugvinden als het formele denken –, komt voort uit het feit dat de conceptuele representaties op hun beurt weer gebruikt kunnen worden in de waarneming. Ze worden als het ware 'teruggebogen' naar de sensorische cognitie. Daarbij blijven ze abstract, maar verliezen door de verbinding met de waarneming hun arbitraire, conventionele karakter. De abstractie moet nu accommoderen. Het gevolg van deze ontwikkeling is de ontdekking, door de mens, van *structuur*. Een structuur is een 'abstracte waarneming', een 'waarnemen met concepten'. Het ontdekken (niet het maken!) van een structuur ligt ten grondslag aan de *analyse*. De analytische cognitie is niet primair motorisch-assimilerend, maar sensorisch-accommoderend. In de evolutie van de cultuur zien we de structuur verschijnen wanneer

5. Dit was ook het belangrijke inzicht van Ferdinand de Saussure: dat begrippen bestaan bij gratie van talige tekens – die bestaan uit een 'image acoustique' en een 'concept' – en dat die tekens berusten op conventies.
6. In de ontwikkelingspsychologie hebben Lev Vygotsky en meer recent ook Jerome Bruner juist voor deze talige en sociale dimensie van de cultuur veel aandacht gevraagd.

de mens voor het eerst grafische symbolen gaat gebruiken – deze grafische symbolen stellen hem in staat structuur voor zichzelf en anderen zichtbaar te maken. De op rotswanden geschilderde dieren en mensen zijn de eerste sporen van het structurele denken dat de mensheid in korte tijd een enorme ontwikkeling doet doormaken. De representatie van een structuur (de structuur als representatie) lijkt aan de basis te staan van de wetenschappelijke, theoretische cognitie (Donald 1991, Mithen 1996). Deze cognitie is eerder grafisch dan talig – begrippen zijn een hulpmiddel, maar ook niet meer dan dat.

De structuur is een *drieplaatsig* teken: het bestaat, behalve uit een waargenomen teken (dit noemde Peirce het *representamen*) en een begrip (bij Peirce de *interpretant*), ook uit een *object* dat niet direct waarneembaar is, maar dat wel de eigenschappen bezit die de structuur blootlegt (bij Peirce het *dynamische object* – Peirce 1931-1966, vol. VIII: 343). Het is dit object dat de theoretische cultuur obsedeert, omdat het zich aan de directe waarneming onttrekt en dus de vraag oproept of het bestaat, en zo ja, hoe. Waar het conceptuele denken bijzonder efficiënt was in termen van geheugenruimte en sociale cohesie, daar is het analytische denken vooral sterk vanwege zijn voorspellende kracht. Het conceptuele denken heeft ook voorspellende kracht, maar alleen binnen de gemeenschap die de conventies deelt. Het analytische denken onttrekt zich juist aan de macht van de gemeenschap. De spanning tussen analytisch denken enerzijds en gemeenschappelijk conceptueel denken anderzijds is niet toevallig een wezenseigenschap van onze moderne, theoretische cultuur.

De hier gegeven schets van de ontwikkeling van de culturele cognitie sluit aan bij de cultuurfilosofie van Giambattista Vico en Ernst Cassirer. Ook zij veronderstelden dat het semiotische karakter van de cultuur de sleutel biedt tot het begrijpen van culturele ontwikkeling. De vier cognitieve strategieën – waarneming, verbeelding, conceptualisering en analyse – leggen de basis voor fundamentele cultuurvormen. Maar anders dan Vico en Cassirer, en anders dan veel hedendaagse evolutionair psychologen (bijvoorbeeld Deacon 1997), ga ik er met Merlin Donald van uit dat niet de taal de basis vormt van cultuur, maar de verdubbeling van de representatie en het daarmee gepaard gaande vermogen tot nabootsing. De taal bouwt daar pas veel later op voort.

We kunnen nu voorlopig vaststellen dat de culturele of semiotische cognitie wordt gekenmerkt door een cumulatieve structuur, waarbij de vier cognitieve strategieën – waarneming, verbeelding, conceptualisering en analyse – uit elkaar voortkomen en op elkaar voortbouwen.[7] De strategieën dienen uiteindelijk allemaal hetzelfde doel: zo efficiënt mogelijk – in termen van economie en voorspelbaarheid – omgaan met een veranderende actualiteit. Het aantal strategieën is beperkt en hangt direct samen met de structuur van het zenuwstelsel. Bovendien

7. Opmerkelijk is dat Eysenck in zijn handboek (Eysenck 2006) wel herinnering, waarneming, taal en analyse (redeneren) bespreekt, maar de verbeelding helemaal niet noemt. Zie Markman, Klein & Suhr (2009) voor een recent overzicht van onderzoek naar verbeelding.

lijkt er een direct verband te bestaan tussen de beschikbaarheid van een medium en de ontwikkeling van een cognitieve strategie: waarneming kan niet zonder lichaam, verbeelding veronderstelt een zekere motoriek – met name van de handen – voor het ontwikkelen van gebaren en het vervaardigen van voorwerpen, conceptualisering kan niet goed zonder taal en het analytische denken kon pas een grote vlucht nemen dankzij de grafische symbolen (Donald 1991). Gaandeweg, zo lijkt het, vergroot de mens, individueel en als soort, zijn vrijheid. De veelzijdigheid van de herinnering, in combinatie met de cognitieve vaardigheden in de verschillende media, bepaalt de complexiteit van cultuur.

Een begrip dat de complexiteit van de culturele cognitie recht lijkt te doen is dat van de ‘rede’ (Toulmin 2001). Anders dan het begrip ‘ratio’ veronderstelt dit begrip de complexiteit van en het evenwicht tussen de verschillende dimensies van de culturele cognitie. Inzicht in de overeenkomsten en verschillen tussen de dimensies van de menselijke cognitie, en in de verschillende functies die ze vervullen, zou de basis kunnen zijn voor verzoening en samenwerking tussen de verschillende culturele domeinen, zoals deze Edward Wilson voor ogen stond (Wilson 1998: 6 e.v.). Figuur 2 vat de ontwikkeling van de culturele cognitie in een model samen:

Culturele cognitie	Accommodatie (sensorisch)	Assimilatie (motorisch)
Concreet	Waarneming (schema, script)	Verbeelding (voorwerp)
Abstract	Analyse (structuur)	Conceptualisering (taal)

Figuur 2. **De vier cognitieve basisvaardigheden. Tussen haakjes staat de karakteristieke vorm van de bijbehorende representatie genoemd. De pijl drukt de (chrono)logische volgorde uit waarin de vaardigheden voorkomen. De verticale kolommen laten zien hoe de vaardigheden meer sensorisch (gericht op het *kennen* en *ontdekken* van de werkelijkheid) of meer motorisch (gericht op het *maken* van en *handelen* in werkelijkheid) zijn. De horizontale kolommen laten zien welke vaardigheden met concrete en welke met abstracte representaties werken.**

Metacognitie en zelfbewustzijn

Het derde aspect van de structuur van de culturele cognitie hangt direct samen met de eerste twee. Wanneer namelijk door de verdubbeling van de representatie herinnering en actualiteit van elkaar gescheiden worden, dan kan die herinnering ook betrekking hebben op het proces van de cognitie zelf. De actualiteit die herinnerd en herkend wordt is de actualiteit van het cognitieve proces. Het proces is

dus *recursief*: de verdubbeling van de representatie die leidt tot semiotische of culturele cognitie is tegelijk ook de basis voor de *metacognitie* of het *zelfbewustzijn*.[8] Ik veronderstel dan ook dat deze recursiviteit logisch en noodzakelijk voortvloeit uit de structuur van de semiotische cognitie: de scheiding van herinnering en actualiteit genereert bewustzijn.[9]

Vanzelfsprekend doorloopt dit zelfbewustzijn, zowel in de onto- als in de fylogenese, de fases van de culturele cognitie: van zelfwaarneming, via zelfverbeelding, naar zelfconceptualisering en zelfanalyse. Het beperkt zich dus zeker niet tot reflecterende abstractie, zoals bij Piaget (Neuhäuser 2010: 141-142); dat is hoogstens een laatste fase in de ontwikkeling.[10] Het vermogen tot metacognitie ligt ten grondslag aan een groot aantal vormen van reflexieve cultuur, zoals de kunsten, godsdienst en filosofie. Of, zoals Richard Franke het zegt: 'The DNA of a society is recorded in the song of the poet, in the brushstroke of the painter and in the lively dialogue on ideas' (Franke 2009: 13), een formulering waarin de echo klinkt van wat Victor Hugo schreef in zijn *Préface de Cromwell* (1827): 'La société, en effet, commence par *chanter* ce qu'elle rêve, puis *raconte* ce qu'elle fait, et enfin se met à *peindre* ce qu'elle pense' (mijn cursivering, BVH).

Metacognitie	Accommodatie (sensorisch)	Assimilatie (motorisch)
Concreet	Zelfwaarneming (bijvoorbeeld: nieuws)	Zelfverbeelding (bijvoorbeeld: kunst)
Abstract	Zelfanalyse (bijvoorbeeld: wetenschap)	Zelfconceptualisering (bijvoorbeeld: ideologie)

***Figuur 3.* De vier vormen van metacognitie. Tussen haakjes staan voorbeelden van metacognitie genoemd. De pijl drukt de chronologische volgorde uit waarin de vaardigheden voorkomen. De verticale kolommen laten zien hoe de vaardigheden meer sensorisch (gericht op het *kennen* of *ontdekken* van de cultuur) of meer motorisch (gericht op het *maken* van en *handelen* in cultuur) zijn. De horizontale kolommen laten zien welke vaardigheden met concrete en welke met abstracte representaties werken.**

8. Ook de term 'metabewustzijn' (*metaconsciousness*) komt men wel tegen (Schooler 2002: 339-344).
9. Zo stelde Whitehead in *Process and Reality* (Whitehead 1978) dat bewustzijn ontstaat in de confrontatie van propositie (teken, mogelijkheid) en feit (de fysieke ervaring): 'Thus the negative perception is the triumph of consciousness. It finally rises to the peak of free imagination […]' (161). Zie over de evolutie en ontwikkeling van metacognitie ook Terrace & Metcalfe (2005).
10. Voor recent onderzoek naar de ontwikkeling van metacognitie bij jonge kinderen zie Nelson (2005).

Interpretatie

De theorie van de culturele cognitie verschaft ons, *top down* in zekere zin, inzicht in de interpretatie als vorm van culturele cognitie. Het is het medium – taal – dat ons op het juiste spoor zet. De cognitie die bestaat in en door taal is de *conceptualisering*: een vorm van cognitie waarbij het zwaartepunt op de assimilatie ligt. Conceptualiseren is, zoals we hebben gezien, een vorm van sociaal gedrag: de actualiteit wordt geordend – vertaald, herleid tot, 'begrepen' – met behulp van begrippen. Deze begrippen zijn collectief en waardegeladen, want gebaseerd op keuzes die door een gemeenschap worden gemaakt, gedeeld en gesanctioneerd. Het artefact – een gesproken of geschreven tekst – is een hulpmiddel dat het tot op zekere hoogte mogelijk maakt dit cognitieve proces te delen. Het kan eventueel, zoals in het geval van een schriftelijke tekst, worden opgeslagen in een extern opslagsysteem (Donald 1991).

Het interpreteren is een cognitieve handeling waarbij een actualiteit met behulp van concepten wordt gerepresenteerd (vgl. ook Keestra 2008). Het artefact is daarbij een hulpmiddel. We interpreteren geen teksten, we interpreteren met behulp van teksten. Wat geïnterpreteerd wordt is niet de tekst, maar een aspect van de actualiteit, van het leven. Een tekst begrijpen houdt dus in: een aspect van de werkelijkheid kunnen conceptualiseren. Een tekst 'goed' begrijpen zou dan kunnen inhouden: er min of meer dezelfde begrippen mee verbinden als anderen doen. Die 'anderen' zouden bijvoorbeeld de eerste gebruikers kunnen zijn, of belangrijke gebruikers. Criteria voor de waarde van een interpretatie kunnen niet objectief zijn, omdat begrippen niet 'waar' zijn, of logisch, maar intersubjectief. Zo is het onmogelijk om, indien men slechts beschikt over het *begrip* literatuur, vast te stellen of iets 'echt' literatuur is of niet. Het enige dat men kan doen is overeenstemming proberen te bereiken over betekenis en gebruik van het begrip, wat overigens op hetzelfde neerkomt. Of een interpretatie geslaagd is, hangt er dus van af of een gemeenschap deze 'manier van doen' overtuigend vindt. Hoe klein of groot die gemeenschap ook is, uiteindelijk gaat het om gedeelde waarden. Vandaar het belang van het gesprek voor de interpretatie. Interpretaties zijn niet 'waar', ze zijn geslaagd, interessant, verhelderend of overtuigend.

De hermeneutiek – zowel waar het de praktijk van de tekstinterpretatie betreft als op het niveau van de filosofie van deze praktijk – heeft betrekking op deze specifieke conceptuele dimensie van de culturele cognitie. Nu hebben hermeneutici de neiging de rol van het conceptuele – van de taal – in cultuur te verabsoluteren. Op het niveau van de praktijk, wanneer zij ieder cultureel artefact benaderen als een talig artefact, waaraan een conceptuele betekenis gekoppeld zou moeten kunnen worden, ook als het dat niet is (zoals bijvoorbeeld in muziek, film of beeldende kunst), maar ook op het niveau van de filosofie, wanneer taal wordt beschouwd als de voorwaarde voor cultuur: 'If the matter is considered deeply, it becomes apparent that language is the "medium" in which we live, and move, and have our being' (Palmer 1969: 9). Deze hegemonie van de taal is bijvoorbeeld

vanzelfsprekend in het werk van Gadamer (1975; vgl. Hekman 1986: 94-95), maar ook in dat van Bachtin / Vološinov (Vološinov 1973) en Vygotskij (1960). Ook de analytische filosofie (Wright 1971) en het structuralisme waren ten diepste schatplichtig aan deze 'panhermeneutische' benadering van cultuur. De exclusieve aandacht voor taal gaat meestal samen met het benadrukken van het sociale karakter van cultuur en van het belang van communicatie.[11]

Het interpreteren van (beter zou zijn te zeggen 'met') literaire teksten vormt een bijzonder geval, omdat de literaire cognitie zich op het grensvlak van verbeelding en conceptualisering bevindt. In literatuur wordt het abstracte medium taal gebruikt om een concreet beeld – van mensen, gebeurtenissen, ervaringen – te maken. Met literatuur beweegt de conceptuele cognitie zich in de richting van de verbeelding. De literaire interpretatie moet daarom noodgedwongen de stap maken van de verbeelding naar de conceptualisering. Dit verklaart wellicht waarom sommige critici – zeker in de Angelsaksische traditie – vinden dat het schrijven over literatuur zelf ook een vorm van verbeelding zou moeten zijn, waarbij het 'beeldend denken' van het essay de meest gepaste vorm is. Het 'uitvoeren' van de literaire cognitie wordt volgens hen al te zeer belemmerd door het conceptuele keurslijf.

Hoe verhoudt interpretatie zich nu tot wetenschap? De vraag is in zoverre verkeerd gesteld dat 'wetenschap' ook een begrip is, en dus, evenmin als bijvoorbeeld literatuur of kunst, verwijst naar een cognitieve structuur. Wetenschap is wat men wetenschap noemt. De zaak verandert wanneer men, in de context van een theorie van de cognitie, de vraag stelt naar de verhouding tussen interpretatie en analyse, tussen 'Verstehen' en 'Erklären'. Zoals we hierboven zagen veronderstelt analyse interpretatie, maar is ze tegelijk wezenlijk anders. Als we 'wetenschap' voor het gemak gelijkstellen aan analyse (wat historisch zeker niet hoeft te kloppen), dan is wat Gallagher stelt maar ten dele waar:

> The practice of science is itself hermeneutical. That is, scientists make interpretations, and their interpretations are biased in a very productive way by the scientific tradition to which they belong, and the specific kinds of questions they ask. Explanation is no less interpretation than understanding. The interpretation of quantitative data, for example, relies on certain developments in the history of science, and on qualitative judgments among scientists, including judgments that the way they interpret their data is important and valuable for the community of scientists and the funding agencies that constitute part of their audience (Gallagher 2004: 164)

Voor zover wetenschap gebruikmaakt van begrippen is ze een vorm van, en ook aangewezen op, interpretatie. Daaruit mag echter niet, zoals Gallagher doet, de conclusie getrokken worden dat wetenschap interpretatie is. In wetenschap staat

11. In het recente onderzoek naar de evolutie van cultuur is Michael Tomasello (zie bijvoorbeeld Tomasello 1999) een belangrijke vertegenwoordiger van deze stroming, in de ontwikkelingspsychologie Jerome Bruner.

het conceptuele denken, overigens net als de verbeelding, in dienst van een andere vorm van cognitie, die fundamenteel sensorisch, niet motorisch is, en dat is de analyse. In de analyse verliest het abstracte denken zijn willekeurigheid en conventionaliteit en wordt het gekoppeld aan de noodzakelijkheid van waarneming en logica. Het feit dat ook wetenschap een sociaal verschijnsel is, dat er van teksten gebruik wordt gemaakt en dat er tradities bestaan, laat onverlet dat de analyse als vorm van cognitie niet primair scheppend of handelend is, maar ontdekkend. Analyse is accommodatie, interpretatie is assimilatie. Interpretatie mag dan een voorwaarde zijn voor analyse, ze is zelf geen analyse. Zo is bijvoorbeeld het maken en begrijpen van metaforen iets heel anders dan het analyseren van de werking ervan. Een onderzoeker van stijlfiguren is niet noodzakelijk zelf een goede spreker, luisteraar, lezer of schrijver.

In het abstracte denken kan de nadruk liggen op de *assimilatie* (ordening van de actualiteit en het geheugen met behulp van begrippen, keuzes en waarden) of op de *accommodatie* (door analyse van structuren en het ontwikkelen van abstracte modellen). We interpreteren met taal, we analyseren met structuren. Interpreteren wil zeggen: 'iets', zoals Peirce het noemde, dat een object kan zijn, een situatie of een gebeurtenis, (her)kennen in termen van concepten. Concepten veronderstellen een taal, een discours, waarden en normen, conventies. De analyse zal proberen boven die conventies uit te stijgen, ze achter zich te laten; ze bekritiseert, demystificeert en ontmythologiseert. Het conceptuele dient zich in de analyse te schikken naar de abstracte waarneming. Conceptvorming, zoals bijvoorbeeld met behulp van metaforen, is niet logisch of noodzakelijk, maar ordenend. Conceptuele systemen, zoals politieke ideologieën, berusten op keuzes omdat en voor zover ze waarden uitdrukken. Waarden die weer essentieel zijn voor een sociale orde. Begrippen liggen daarom ook niet vast: ze reizen en veranderen met een gemeenschap. Dat is anders in de analyse, die zich om een sociale orde als zodanig niet hoeft te bekommeren.

Het onder één noemer brengen van deze verschillende vormen van cognitie, en dan ook nog onder de noemer van het interpreteren, is een vorm van reductionisme die tot relativisme leidt. De analyse reduceren tot conceptueel denken is een ontkenning van de analyse – en een terugtrekking in de ideologie en de mythe. Deze reductie van rationaliteit tot conventie ontkent de verscheidenheid aan en de verschillen tussen vormen van cognitie, en hij ontneemt ons tegelijk de mogelijkheid om die cognitie te analyseren en te verklaren. De stelling dat wetenschap, dat zelfs alle cultuur een kwestie van interpretatie is, is overigens in zoverre problematisch dat ze zelf niet theoretisch, dat wil zeggen analytisch, onderbouwd kan worden. Interpretatie is hier dus zelf niet meer dan een concept. Vanuit dit 'panconceptuele' perspectief kan er geen verschil meer gemaakt worden tussen literatuur (of verbeelding), ideologie of wetenschap – het is immers allemaal interpretatie. Maar cultuur is meer dan conceptualiseren, en een theorie van de cognitie maakt dat duidelijk.

De hier voorgestelde analyse is een poging te beargumenteren wat de eigenheid en de specifieke functie van het interpreteren is: de interpretatie ordent een actualiteit met behulp van begrippen. Interpreteren is observeren noch analyseren, het is vooral *doen*: kiezen, ordenen en waarderen. Taal is het medium van deze abstracte vorm van cognitie en de interpretatie onderscheidt zich daardoor van de concrete vormen van cognitie die gebruik maken van het lichaam en van voorwerpen. De begrippen, die keuzes en waarden veronderstellen, zijn verbonden met het functioneren van en in een gemeenschap. Ze zijn per definitie gemeenschappelijk – een taal is iets waar je deel van uitmaakt. Conceptueel denken is sociaal, *dialogisch*: het zoekt naar of bevestigt een consensus of probeert die op te leggen. De werkelijkheid krijgt betekenis, wordt vertaald naar een bekend kader (een bekende taal – de taal van de gemeenschap). In het conceptualiseren domineert het perspectief van de tweede persoon (jij en u, wij), niet dat van de eerste (zoals in de verbeelding) of van de derde persoon (zoals in de analyse). De hermeneutiek zal zich daardoor ook altijd meer verwant voelen met de *retorische* dan met de logische of poëtische tradities. Filosofie, religie, geschiedenis, filologie… het is uiteindelijk handelen met taal.

De aandacht voor en de veronderstelde hegemonie van de taal en het conceptuele kunnen het zicht op andere vormen van cognitie belemmeren, wat kan leiden tot de onzinnige opvatting dat analyse (in wetenschap) en verbeelding (in techniek en kunst) 'ook slechts' vormen van conceptuele cognitie zijn. Exemplarisch in dit verband was de Sokal-affaire, die in ieder geval deels een gevolg was van het feit dat veel hermeneutici niet willen of kunnen inzien dat hun stiel – het conceptuele denken – slechts een dimensie is van de culturele cognitie (Sokal and Editors of Lingua Franca 2000). Zij lijken vaak geen benul te hebben van de niettalige kennis waarnaar wetenschappers op zoek zijn (Storey 1996: xiv). Het betrekkelijke 'voordeel' van dit standpunt is misschien dat wie de actualiteit volkomen conceptualiseert, de illusie kan koesteren dat de wereld maakbaar is. In de praktijk raakt de interpretatie vaak aan twee andere cognitieve strategieën: die van de verbeelding, in techniek en in kunst, bijvoorbeeld, en die van de analyse, in wetenschap. Met de verbeelding deelt ze de 'richting' van de assimilatie, met de analyse het abstracte karakter van de representatie. De interpretatie staat echter met deze andere cognitieve strategieën op gespannen voet. Het kijken naar (of 'met') een schilderij, beeldhouwwerk of film, of het bestuderen van de berekening van de positie van een planeet of ster, zijn geen *interpretaties* – geen pogingen om de verbeelding of de analyse in begrippen te vatten.[12] Zowel de verbeelding als de analyse overschrijden, net als de waarneming, de grenzen van het historische – van het gemeenschappelijke en conventionele. De fundamentele historiciteit die voor het conceptuele denken geldt, mag niet zonder meer overgezet worden naar het verbeeldende of analytische denken. Als men dat wel doet, is het gevolg een radi-

12. Over het 'maken' van betekenis in de filmkritiek gaat David Bordwells *Making Meaning* (Bordwell 1989).

caal historicisme, dat de verbeelding ontdoet van haar unieke karakter en de analyse van haar algemene geldigheid. Het begrijpen is historisch, maar de verbeelding en het analyseren zijn dat niet – dat wil zeggen, niet op dezelfde manier. In de grensgebieden met de verbeelding en de analyse vinden we ook enkele van de meest problematisch geachte opvattingen over interpretatie: die van Schleiermacher (1977) over de technisch-psychologische interpretatie, die uit is op het herbeleven van de unieke stijl van een auteur (naast de grammaticale interpretatie, die een dienende functie heeft), en die van Hirsch over de objectieve filologie (Hirsch 1967). Interessant in dit verband is dat Schleiermacher wel van mening was dat de individualiteit van de auteur uiteindelijk iets is dat aan de taal voorafgaat.

Geesteswetenschappen

De stap van interpretatie naar geesteswetenschappen is klein. Wat sinds de negentiende eeuw onder de 'geesteswetenschappen' wordt begrepen maakt deel uit van het culturele *zelfbewustzijn*. De geesteswetenschappen, die in dit opzicht verwant zijn aan religie en ideologie, conceptualiseren, recursief, het culturele proces zelf. Ze maken daarbij vanzelfsprekend gebruik van het medium van de conceptualisering – van de taal. De gehanteerde methode is die van de *interpretatie*. Het conceptuele bepaalt het verschil tussen geesteswetenschap – als kritiek, als geschiedenis en als filosofie – en cognitieve wetenschap. Waarneming, verbeelding en analyse staan in de geesteswetenschappen in dienst van de metacognitieve conceptualisering, terwijl in de wetenschappelijke metacognitie omgekeerd de waarneming, de verbeelding en de conceptualisering in dienst staan van de analyse van de cognitie. Er bestaat dus, vanuit dit perspectief beschouwd, een fundamenteel verschil tussen geesteswetenschap en natuurwetenschap. Een verschil dat niet ligt in de aard van het gekende object, maar in de gehanteerde cognitieve strategie. Niet 'wat' gekend wordt, maar de 'manier waarop' bepaalt het verschil.

Zelfbewustzijn door conceptualisering (naast en tussen zelfverbeelding en zelfanalyse) is de *raison d'être* van de geesteswetenschappen. Dat heeft niet alleen implicaties voor de geesteswetenschappelijke praktijk, maar ook voor de verwachtingen die men ten aanzien van de geesteswetenschappen mag koesteren, en voor de rechtvaardiging en de legitimatie van deze vorm van cultureel zelfbewustzijn. De geesteswetenschappen vormen een 'space of reflexivity, where we contemplate human values' (Harpham 2005: 25-26). Geesteswetenschappers weten hoe je met begrippen betekenis maakt. Methodologisch hangt alles af van de keuze en het gebruik van begrippen.

Het conceptuele (zelf)bewustzijn maakt de cultuur tot iets dat gemeenschappelijk is, dat gedeeld wordt en waarover gecommuniceerd kan worden. Een gemeenschappelijke cultuur is de basis voor een gemeenschappelijk handelen, en interpretaties van cultuur leggen de basis voor een gedeeld zelfbewustzijn. Bete-

kenis maken, dat is waar de geesteswetenschappen goed in zijn en dat is wat ze vooral ook moeten blijven doen. Anders dan de natuurwetenschappen zijn ze nooit neutraal, maar ideologiekritisch of ideologiebevestigend.

Omdat ze niet berusten op waarneming of analyse, kunnen de geesteswetenschappen ook niet progressief zijn. Evenmin als in de kunsten kan er in de (zelf)conceptualisering sprake zijn van vooruitgang. Zij vertegenwoordigen daarmee een andere dan de analytische tijdsdimensie – het conceptuele denken ontwikkelt zich niet lineair, maar in een voortdurend cyclisch proces van herhaling en herziening. De geesteswetenschappen recyclen het collectieve conceptuele geheugen en zijn als zodanig bij uitstek 'duurzaam'.[13]

Het hier voorgestelde theoretische kader kan een verklaring bieden voor het feit dat juist de kunsten en de geesteswetenschappen zo vaak in een adem genoemd worden (Wilson 1998); samen zijn ze namelijk de 'natuurlijke' tegenhangers van waarneming en analyse. Verbeelding en interpretatie zijn beide vormen van cognitieve *assimilatie*. Anders dan de geesteswetenschappen omvatten de 'humanities' in de Angelsaksische traditie alle vormen van cultureel zelfbewustzijn: van de zelfwaarneming, via de zelfverbeelding in de kunsten en de zelfconceptualisering in geschiedenis, religie, ideologie en filosofie, tot de zelfanalyse in de cognitiewetenschappen. Zij waarborgen een complex en veelzijdig zelfbewustzijn, dat de basis kan vormen voor een genuanceerd zelfbewust handelen. Waar de geesteswetenschappen zelf analytisch worden, daar vallen ze samen met en gaan ze uiteindelijk op in de cognitiewetenschap – de observerende en theoretische wetenschap van mens en cultuur.[14]

Een reëel gevaar is dat één vorm van cultureel zelfbewustzijn ons het zicht op de complexiteit van het culturele proces als geheel ontneemt. Dit lijkt bijvoorbeeld het geval te zijn geweest in sommige vormen van het postmodernisme, met zijn verabsolutering van het conceptuele, talige, ideologische denken, dat zelfs de logica reduceert tot conventie. De complexiteit van de cultuur wordt gereduceerd tot één van haar dimensies. Dit is dan ook een ander soort reductie dan die van de analyse die inherent is aan het zoeken naar structuren. Het is een reductie waarbij wezenlijke aspecten van de cultuur buiten beeld blijven vanwege de beperkingen van de metacognitieve strategie. Het hier voorgestelde model van de culturele cognitie suggereert de mogelijkheid van een niet reducerend, complex en evenwichtig standpunt, dat de verschillende (meta)cognitieve strategieën in hun waarde laat en probeert ze te verbinden.

Wat in de geesteswetenschappen gedaan wordt: het interpreteren *met* teksten, zal onder invloed van de cognitiewetenschap niet veranderen, wel wat men denkt te doen: het interpreteren *van* teksten. Voor de legitimiteit van de geesteswetenschappen en van de kunsten kan, zeker in het huidige tijdsgewricht, de versterking

13. Zie in dit verband bijvoorbeeld het rapport van de Nederlandse commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen (Commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen 2008).
14. Een studie die terdege rekening houdt met de veelzijdigheid van het onderzoekende zelfbewustzijn (de 'humanities') is die van Gurpreet Mahajan (1997).

van het cultureel zelfbewustzijn met de cognitiewetenschap alleen maar gunstig zijn. De cognitiewetenschap vormt, als sluitstuk van het cultureel zelfbewustzijn, een belangrijke aanvulling op waarneming, verbeelding en interpretatie, omdat het, als theorie van de culturele cognitie, de eigenaardigheden en de specifieke functies van de verschillende vormen van cultureel zelfbewustzijn kan verklaren en deze zodoende ook rechtvaardigt. Dat die cognitiewetenschap, anders dan verbeelding en interpretatie, reductionistisch is, want op zoek naar structuren, is in dit verband geen vloek maar juist een zegen. 'Scholars in the humanities should lift the anathema placed on reductionism' (Wilson 1998: 234).

Conclusie

De cognitieve benadering stelt ons in staat het culturele cognitieve proces in zijn veelvormigheid te *analyseren*, met inbegrip overigens van de cognitiewetenschap zelf, als vorm van analytische metacognitie. In een tijd die zozeer gedomineerd wordt door het analytische denken is dat een welkome bijkomstigheid. Het is de analyse zélf die ons duidelijk maakt wat het verschil is tussen analyse en conceptualisering, en dat er behalve analyse en conceptualisering nog minstens twee andere culturele cognitieve strategieën zijn: de waarneming en de verbeelding, waar interpretatie en analyse op voortbouwen. Ook wordt duidelijk wat de onderlinge affiniteit is tussen de verschillende strategieën – zowel 'horizontaal' als 'verticaal'.

In de geesteswetenschappen herkennen we de metacognitieve interpretatie, of, met andere woorden, het conceptuele zelfbewustzijn. Dit conceptuele zelfbewustzijn is echter zelf weer een deel van het gehele culturele zelfbewustzijn, dat ook zelfwaarneming, zelfverbeelding en zelfanalyse omvat. In de bijdrage die de interpretatie van de cultuur levert aan dit zelfbewustzijn ligt mijns inziens de rechtvaardiging van de geesteswetenschappen.

Bibliografie

Arbib, M.A. & Hesse, M.B. *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Bordwell, D. *Making Meaning. Inference and Rhetoric in the Interpretation of Cinema*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Translated by R. Manheim. *Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. New Haven/London: Yale University Press, 1957 [1929].

Commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen. *Duurzame geesteswetenschappen.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Deacon, T. *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. London: Allan Lane/The Penguin Press, 1997.

Dilthey, W. 'Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen', in: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* Bd. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 [1926].

Donald, M. *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Donald, M. 'Mimesis and the Executive Suite: Missing Links in Language Evolution', in: Hurford, J.R., Studdert-Kennedy, M. & Knight, C. (red.), *Approaches to the Evolution of Language. Social and Cognitive Bases*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 44-67.

Donald, M. 'Art and Cognitive Evolution', in: Turner, M. (red.). *The Artful Mind: Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 3-20.

Edelman, G.M. *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books, 1989.

Edelman, G.M. *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books, 1991.

Eysenck, M.W. *Fundamentals of Cognition*. Hove and New York: Psychology Press, 2006.

Fetz, R.L., Seidenfuß, B. & Ulrich, S. (red.). *Whitehead – Cassirer – Piaget. Unterwegs zu einem neuen Denken.* Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2010.

Franke, R.J. 'The Power of the Humanities & a Challenge to Humanists', in: *Daedalus.* 138 (1): 2009, 13-23.

Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1975 [1960].

Gallagher, S. 'Hermeneutics and the Cognitive Sciences', in: *Journal of Consciousness Studies.* 11 (10-11), 2004, 162-74.

Gay, V.P. *Progress and Values in the Humanities. Comparing Culture and Science*. New York: Columbia University Press, 2010.

Gazzaniga, M.S. *Human: The Science behind what Makes us Unique*. New York: HarperCollins, 2008.

Harpham, G.G. 'Beneath and Beyond the "Crisis in the Humanities"', in: *New Literary History.* 36 (1), 2005, 21-36.

Hekman, S.J. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.

Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven / London: Yale University Press, 1967.

Hurley, S.L. & Chater, N. (red.). *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science. Vol. 1: Mechanisms of Imitation and Imitation in Animals*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005a.

Hurley, S.L. & Chater, N. (red.) *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science. Vol. 2: Imitation, Human Development, and Culture*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005b.

Keestra, M. 'The Diverging Force of Imitation: Integrating Cognitive Science and Hermeneutics', in: *Review of General Psychology.* 12 (2), 2008, 127-136.

Mahajan, G. *Explanation and Understanding in the Human Sciences*. Delhi: Oxford University Press, 1997 [1993].

Markman, K.D., Klein W.M.P. & Suhr, J.A. (red.) *Handbook of Imagination and Mental Simulation*. New York: Psychology Press, 2009.

McGilchrist, I. *The Master and his Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World.* New Haven and London: Yale University Press, 2009.

Mithen, S. *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Thames and Hudson, 1996.

Nelson, K. 'Emerging Levels of Consciousness in Early Human Development', in: Terrace, H. S. & Metcalfe, J. (red.) *The Missing Link in Cognition. Origins of Self-reflective Consciousness.* Oxford: Oxford University Press, 2005, 116-141.

Neuhäuser, G. 'Jean Piagets konstruktiver Realismus', in: Fetz, R.L., Seidenfuß, B. & Ulrich, S. (red.) *Whitehead – Cassirer – Piaget. Unterwegs zu einem neuen Denken.* Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2010, 134-166.

Palmer, R. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Peirce, C.S. *Collected Papers*. Edited by Ch. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1966.

Piaget, J. *Play, Dreams and Imitation in Childhood*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.

Piaget, J. *The Construction of Reality in the Child*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

Pinker, S. *How the Mind Works*. London: Allan Lane/The Penguin Press, 1997.

Schleiermacher, Fr. *Hermeneutik und Kritik: Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Ed. Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [1838].

Schooler, J.W. 'Re-presenting Consciousness: Dissociations between Experience and Meta-consciousness', in: *Trends in Cognitive Sciences.* 6, 2002, 339-344.

Siegel, D.J. *The Developing Mind. How Relationships and the Brain Interact to Shape who we are.* New York: The Guilford Press, 1999.

Sokal, A. & Editors of Lingua Franca. (red.) *The Sokal Hoax. The Sham that Shook the Academy*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2000.

Storey, R. *Mimesis and the Human Animal. On the Biogenetic Foundations of Literary Representation*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

Terrace, H.S. & Metcalfe, J. (red.) *The Missing Link in Cognition. Origins of Self-reflexive Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Tomasello, M. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999.

Toulmin, S. *Return to Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

Vico, G. *La scienza nuova*. Ed. P. Rossi. Milano: Rizzoli Editore, 1977 [1744].

Vološinov, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Transated by L. Matejka & I.R. Titunik. New York and London: Seminar Press, 1973 [1930].

Vygotsky, L.S. *Thought and Language*. Translated by A. Kozulin. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960 [1934].

Whitehead, A.N. *Process and Reality. Corrected Edition.* New York: Free Press, 1978.

Wilson, E.O. *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York: Alfred A. Knopf, 1998.

Wright, G.H. von. *Explanation and Understanding*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Ethiek en hermeneutiek

Paul van Tongeren
Radboud Universiteit Nijmegen

Hoewel ze door sommigen werd beschuldigd van theorieloosheid, methodearmoede of zelfs irrationalisme, gaat de hermeneutiek uit van een poging recht te doen aan de eigen soort van kennis die we kunnen verwerven van alles wat niet van de orde van de feiten en hun vaststelling is, maar van de orde van de betekenis en haar interpretatie. Ook in de ethiek gaat het doorgaans om interpretaties: goed en kwaad bestaan niet als registreerbare feiten, maar 'slechts' als interpretaties. Dat is wellicht een van de betekenissen van de Griekse (of beter: Heraklitische) wijsheid dat goed en kwaad voor de goden niet bestaan.

Sommige ethici hebben zich tegen deze these verzet en geprobeerd een op de zuivere rede gefundeerde metafysica van de zeden te ontwikkelen. Beter misschien is het te zeggen dat ze juist geprobeerd hebben om op basis van veeleer naturalistische uitgangspunten een rationele en 'wetenschappelijke' ethiek te ontwikkelen. Steeds was de angst voor scepsis een van de motieven voor dit soort pogingen. Morele scepsis zou gevaarlijk zijn. Als we de onzekere ethische interpretaties niet konden staven met echte ethische kennis, zouden we 'aan de goden overgeleverd' zijn. Scepsis met betrekking tot de mogelijkheid van kennis over de moraal zou op grond van diezelfde redenering leiden tot ethische scepsis en zo tot immoraliteit of a-moraliteit.

De theorieën die deze scepsis hadden moeten wegnemen, zijn daarin overigens niet of slechts zeer ten dele geslaagd. Een van de meest scherpzinnige critici van de kennispretenties van ethische theorieën is Bernard Williams. In wat volgt presenteer ik eerst kort diens kritiek op bestaande ethische theorieën zoals verwoord in *Ethics and the Limits of Philosophy* (Williams 1985). Daarna zal ik laten zien dat deze kritiek niet impliceert dat er volgens Williams geen rationele verheldering van onze ethische ervaring mogelijk zou zijn. Hoewel Williams dat zelf niet doet, zal ik de in elk geval mogelijke vorm van verheldering aanduiden als hermeneutiek, of misschien nauwkeuriger: als een hermeneutische ethiek. Hierbij zal ik vooral de hermeneutiek van Gadamer als achtergrond nemen. Tot slot zal ik nagaan of een dergelijke hermeneutische ethiek geen onrecht doet aan de these van Levinas dat de ethiek aan elke (ook de hermeneutische) ontologie voorafgaat.

Ethiek en de grenzen van de filosofie

Het gaat Bernard Williams om een begrenzing of beperking van de pretenties van de filosofie ('the powers of philosophy', Williams 1985: 3) met betrekking tot wat hij aanduidt als 'ethics'. Om dat goed te begrijpen, moeten we precies weten wat

hij onder 'ethics' verstaat, en dat is niet eenvoudig, zoals Robert Hanna (1987) in een recensie van het boek opmerkt. We kunnen de term voorlopig het best omschrijven als het geheel van alle dingen die relevant zijn voor de beantwoording van de vraag van Sokrates 'hoe te leven?' Daarmee is aangegeven dat 'ethics' moet worden onderscheiden van twee fenomenen waarvoor de term ook wel wordt gebruikt: de filosofische discipline die met dat woord wordt aangeduid[1] en één welbepaald subtype van overwegingen die voor de beantwoording van Sokrates' vraag van belang zijn, overwegingen meer bepaald in termen van een bepaald soort verplichting die ons schuldig maakt als we er niet aan beantwoorden.[2]

De centrale problematiek van Williams' boek is wat de filosofie vermag ten aanzien van de vraag van Sokrates. Anders gezegd: kan de filosofie een antwoord op deze vraag geven? Moet je filosoferen om een antwoord op deze vraag te geven? De vraag komt deels voort uit het feit dat Sokrates stelt dat 'onderzoek' in ieder geval deel uitmaakt van het antwoord – als het al niet het hele antwoord is: *ho de anexetastos bios ou biootos anthroopooi*[3] – en deels uit een traditie waarin filosofieën hebben geclaimd het antwoord op die vraag te kunnen geven.

Het antwoord dat Williams op de bewuste vraag geeft, is sceptisch. Maar zijn scepsis, zo voegt hij er zelf aan toe, is 'more about philosophy than it is about ethics' (Williams 1985: 74). Hij zegt niet dat er geen antwoord op de ethische vraag mogelijk is, maar wel dat de filosofie daarbij niet veel kan helpen. Dat de term 'filosofie' in zijn redenering een specifieke betekenis heeft, blijkt uit zijn stelling dat 'we can think in ethics […] but […] philosophy can do little to determine how we should do so' (Williams 1985: 74). Zijn scepsis betreft met andere woorden de filosofie als een theoretische fundering, rechtvaardiging of test van de antwoorden die op de vraag van Sokrates worden gegeven. Dat de filosofie op dat punt niet veel vermag is voor Williams evenwel geen probleem: zowel het belang van een filosofische rechtvaardiging van ethische overwegingen als het effect van zo'n rechtvaardiging mogen zijns inziens niet overschat worden (Williams 1985: 26).

Williams werkt zijn scepsis uit met betrekking tot twee vragen. De eerste vraag is of de filosofie een rationele fundering kan geven voor enig antwoord op de vraag van Sokrates. Anders gezegd: of de filosofie met behulp van een rationaliteit die zich niet al met een bepaald antwoord heeft gecommitteerd en die zich niet al meteen daardoor laat leiden, kan aantonen welk antwoord op deze vraag zou moeten worden gegeven. Hij onderscheidt op de gangbare manier twee pogingen daartoe – teleologie en deontologie – en verbindt die met de namen van achtereenvolgens Aristoteles en Kant. Van beiden laat hij zien dat ze slechts een rechtvaardigende kracht hebben voor degenen die de vooronderstellingen van het antwoord al delen. Dat het, zoals Aristoteles zegt, in ons belang is om een deugd-

1. Williams (1985: 74) spreekt hier van 'moral philosophy' of 'ethical theory'.
2. Williams (1985: 174) noemt dit subsysteem: 'morality' en in het laatste hoofdstuk van zijn boek legt hij uit wat het inhoudt 'and why we would be better off without it'.
3. Plato, *Apologie*, 38a: 'Een leven dat zichzelf niet onderzoekt is geen menselijk leven'.

zaam leven te leiden, zal slechts overtuigend zijn voor degenen die zo zijn opgevoed dat ze geïnteresseerd zijn in een deugdzaam leven. Dat een bepaald soort leven het meest in je ware belang is, kan niet worden bewezen op een manier die niet al vooronderstelt dat je dat perspectief deelt. Er is geen externe toegang tot het inzicht in de ethische goedheid van het deugdzame leven.[4] Dat het met Kant rationeel is voor iedereen (d.w.z. dat iedereen goede redenen heeft) om vanuit de eigen interesse in vrijheid de anderen te verplichten daarin niet te interfereren, betekent niet noodzakelijk dat iedereen ook goede redenen heeft om te accepteren wat anderen van hem vragen. De deontologische theorie zegt iets over wat iemand redelijkerwijs zou doen 'if he were a rational agent *and no more*' (Williams 1985: 63, zijn cursivering). De vraag van de ethiek, zo stelt Williams, heeft echter geen betrekking op dit soort hypothetische figuren, maar wel op *reële* rationele actoren:

> Unless you are already disposed to take an impartial moral point of view, you will see as highly unreasonable the proposal that the way to decide what to do is to ask what rules you would make if you had none of your actual advantages, or did not know what they were. (Williams 1985: 64)

> [P]ractical deliberation is first personal, radically so, and involves an *I* that must be more intimately the *I* of my desires than [the Kantian] account allows. (Williams 1985: 67)

De conclusie moet zijn dat men louter vanuit een rationele overweging niet tot het onpartijdige standpunt kan komen zoals Kant dat veronderstelt.[5]

In beide gevallen is het antwoord dus gelijkluidend: er is geen externe toegang tot de ethiek. De tweede vraag met betrekking waartoe Williams zijn scepsis uitwerkt, vertrekt enerzijds van dit gegeven, maar probeert anderzijds de daarmee gegeven grenzen dan vervolgens toch weer te overschrijden. Enerzijds gaat ze ervan uit dat we al 'in some general sense [are] committed to thinking in ethical terms', maar anderzijds vraagt ze of een ethische theorie ons dan kan aangeven 'how [we] should think'? (Williams 1985: 71) Kan een ethische theorie met andere woorden onze feitelijke 'ethical beliefs' (Williams 1985: 72) wel testen? Williams is opnieuw sceptisch, ook over de mogelijkheid 'that philosophy can determine, either positively or negatively, how we should think in ethics' (Williams 1985: 74). Hij onderbouwt zijn scepsis in een bespreking van twee ethische theorieën die als de belangrijkste hedendaagse vormen van teleologische en deontologische ethiek te boek staan: het utilitarisme en Rawls' contractualisme.

Williams is beroemd om zijn scherpzinnige kritieken van het utilitarisme. Ik neem er nu slechts één aspect uit: 'Utilitarianism prescribes from the standpoint of an impartial observer, who is – with the words of Roderick Firth – "omniscient, disinterested, dispassionate, but otherwise normal"' (Williams 1985: 84).

4. 'There is no "outside view" with which the claim for the virtuous life can be proven to be true' (Williams 1985: 52 e.v.).
5. '[T]here is no route to the impartial standpoint from rational deliberation alone' (Williams 1985: 70).

Williams merkt op dat als die onpartijdige toeschouwer niet ook nog motieven heeft om te handelen, hij überhaupt niets zal doen. Van die motieven om te handelen geldt wat het utilitarisme juist ontkent of waarvan het eist dat wij het vergeten, namelijk dat ze in een diepe zin aan mij als persoon gebonden zijn.

> The belief that you can look critically at all your dispositions from the outside, from the point of view of the universe, assumes that you could understand your own and other people's dispositions from that point of view without tacitly taking for granted a picture of the world more locally familiar than any that would be available from there (Williams 1985: 110)

Rawls' contractualistische poging om zijn deontologische ethiek te testen wordt op een vergelijkbare manier bekritiseerd: de *primary goods* die Rawls voorstelt, kunnen niet worden afgeleid 'by the machinery of rational choice deployed under selective conditions of ignorance'. Ze zijn daarentegen alleen maar begrijpelijk 'in terms of a fundamental ethical conception of the person' (Williams 1985: 80). Ook Rawls' model van een 'reflective equilibrium', het reflexieve evenwicht tussen ethische theorie en ethische intuïtie is in feite liberaal, rationalistisch en in meerdere opzichten bevooroordeeld. Dat is op zich geen bezwaar, maar wel als de theorie iets probeert te zeggen dat ook buiten de kring van degenen die dat vooroordeel hebben van toepassing zou zijn.

Er zijn steeds twee nauw verbonden lijnen in Williams' kritiek: enerzijds bekritiseert hij op een principiële manier de poging om vanuit een uitwendig standpunt op een ethisch overtuigende manier een antwoord te geven op de ethische vraag; anderzijds ontmaskert hij het gepretendeerd onpartijdige standpunt als de verhulling van een welbepaalde intuïtie en weerlegt hij de pretentie dat een ethische theorie in staat zou zijn 'to give some compelling reason to accept one intuition rather than another' (Williams 1985: 99). Een ethische theorie kan geen fundering geven voor antwoorden op de ethische vraag, en zij kan geen definitieve test leveren voor onze ethische intuïties: niet van buiten die intuïties (want vandaar komt ze nooit binnen) en niet van binnen die intuïties (want dan komt ze nooit genoeg buiten om te kunnen testen).

Hermeneutiek van de ethische ervaring

Het beeld van de filosofie dat naar voren komt in deze kritiek van haar pretenties inzake de ethiek, is sterk aan de theoretische filosofie en aan de wetenschappelijke rationaliteit ontleend. In de wetenschap gaat het om een begrip van de wereld los van onze plaats erin. Bernard Williams maakt van meet af aan duidelijk dat zijn scepsis alleen betrekking heeft op de pretenties van de filosofie met betrekking tot de ethiek en niet op de ethiek zelf, ook niet op een andere manier van kritische reflectie in verband met de ethiek. Die reflectie noemt Williams geen 'ethical theory', maar 'ethical thought'. Het doel daarvan is 'to help us to construct a

world that will be our world, one in which we have a social, cultural and personal life' (Williams 1985: 111). Williams' boek kan dan ook gelezen worden als een pleidooi voor een rehabilitatie van de praktische filosofie.

Deze praktische filosofie die Williams aanduidt als 'ethical thought', kan volgens mij worden gekarakteriseerd als een vorm van hermeneutiek. Williams gebruikt deze term overigens zelf niet. In het hele boek – en voorzover ik weet ook in zijn verdere werk – komt het begrip 'hermeneutiek' niet voor. Maar wat Williams als alternatief schetst, en wat hij zelf in ieder geval geen 'ethical theory' wil noemen en misschien zelfs geen 'moral philosophy', komt in verregaande mate overeen met wat ik 'hermeneutische ethiek' of 'ethiek als hermeneutiek van de ethische ervaring' wil noemen. Ik wil een dergelijke hermeneutische ethiek in het volgende graag met de woorden van Williams aanduiden, niet alleen om een stem van buiten de hermeneutiek in te brengen, maar ook om met de faam van zijn analytische scherpte indirect het verwijt te pareren dat hermeneutiek staat voor vaagheid. Williams zegt het als volgt:

> There could be a way of doing moral philosophy that started from the ways in which we experience our ethical life. Such a philosophy would reflect on what we believe, feel, take for granted; the ways in which we confront obligations and recognize responsibility; the sentiments of guilt and shame. It would involve a phenomenology of the ethical life. (Williams 1985: 93)

Maar hij voegt daar meteen aan toe: 'This could be a good philosophy, but it would be unlikely to yield an ethical theory' (Williams 1985: 93).

Om aan te geven waarom ik meen dat een dergelijke 'phenomenology of the ethical life' als een hermeneutische ethiek beschouwd kan worden, en wat zo'n ethiek precies inhoudt, werk ik kort een viertal kenmerken uit. Ten eerste beschouwt deze ethiek haar eigen taak als interpretatie en beschouwt ze ook de morele werkelijkheid en de ethische ervaring waarvan zij vertrekt als interpretatie. Voor een 'ethiek als hermeneutiek van de ethische ervaring' is de ethische ervaring niet alleen voorwerp van interpretatie, maar wordt die ervaring ook zelf opgevat als interpretatie: ook het interpretandum is een interpretatie.

In zijn kritiek op het utilitarisme bespreekt Williams onder meer de utilitaristische idee van een 'World Agent' in wie alle voorkeuren zijn verzameld (als uitwerking en operationalisering van de these dat het juiste handelen datgene is wat de bevrediging van zoveel mogelijk preferenties maximaliseert). Daarover schrijft hij:

> This idea is often criticized in terms of its ethical results, but the fundamental objection is that it makes no sense as an interpretation of the world. It is because of this that it makes no sense of ethics. (Williams 1985: 88)

Belangen, interesses, voorkeuren of de preferenties waarover het utilitarisme spreekt, en waarvan het de maximale bevrediging zoekt, zijn geen neutrale dingen

in de wereld, maar (altijd persoonlijke, singuliere) interpreterende ogen (en oren, enzovoort) waarmee we bij de wereld zijn. Het utilitarisme dreigt de theoretische interpretatie van bepaalde disposities te verwarren met de interpretatie van de wereld die met die disposities zelf zijn gegeven (Williams 1985: 110). Williams bekritiseert het utilitarisme dus als een naïeve miskenning van het hermeneutisch karakter van de werkelijkheid van de preferenties waarvan het vertrekt. Die preferenties zijn zelf al interpretaties en het utilitarisme interpreteert ze verkeerd door dat niet te zien.

Een adequate praktische filosofie zal dus op de eerste plaats een adequate interpretatie moeten geven van de interpretatie die de ethische ervaring biedt. Wanneer Williams zijn 'ethical reflection' onderscheidt van de door hem bekritiseerde 'ethical theory' en 'moral philosophy', dan doet hij dat op een manier die het interpretatieve karakter van deze reflectie onderstreept. Hij stelt dat de reflectie weliswaar niet leidt tot 'ethical knowledge', maar dat neemt haar betekenis niet weg. Datgene wat ze wel produceert, noemt hij 'understanding' (Williams 1985: 168).

Ten tweede: een dergelijke uitleg neemt de gedachte serieus dat er geen vertrekpunt bestaat buiten de interpretatie die we in de ethische ervaring hebben. De ethische ervaring is dus niet iets wat tussen haakjes gezet of op universalistisch rationalistische wijze moet worden verhuld. Die ervaring moet integendeel het vertrekpunt vormen van onze uitleg; *zij* is het die uitlegt. In de uitdrukking 'ethiek als hermeneutiek van de ethische ervaring' is de ervaring behalve als interpretatie en interpretandum dus ook als interpreet aangeduid.

De inzet van de door Williams bekritiseerde ethische theorie bestaat erin om te begrijpen en te funderen op basis van zo weinig mogelijk vooronderstellingen. Wat hij daar tegenover plaatst, is een 'reflection that asks for understanding of our motives, psychological or social insight into our ethical practices' (Williams 1985: 112). Het is niet zonder betekenis dat hij hier spreekt van 'our motives' en 'our ethical practices'. Deze motieven en praktijken zijn immers altijd, zoals hiervoor aangegeven, op een diepe manier de mijne. En hetzelfde geldt voor mijn verstaan van de zogenaamde 'thick ethical notions' 'such as *treachery* and *promise* and *brutality* and *courage*' (Williams 1985: 129, zijn cursivering), die het voorwerp van Williams' interpretatie vormen. De persoonlijke of interne aard van deze noties is (net als bij Gadamers 'vooroordelen') geen belemmering maar juist een mogelijkheidsvoorwaarde voor het soort praktische filosofie dat Williams voorstelt. In plaats van een gezichtspunt in te nemen dat zoveel mogelijk lijkt op *geen* gezichtspunt, moeten we eerder een menselijk gezichtspunt innemen. In de woorden van Williams: 'to see the world from a human point of view is not an absurd thing for human beings to do' (Williams 1985: 118).

Dit vertrekpunt *in* de ethische ervaring houdt verband met wat ik in het begin van mijn betoog aanduidde als de vaagheid van het begrip 'ethics' dat Williams hanteert. Deze onduidelijkheid is geen slordigheid (dat is wel het laatste waar je een analytisch denker als Williams van kunt beschuldigen), maar een welbewuste

poging om aan een strakke afbakening te ontkomen. Ik omschreef aan het begin van mijn beschouwing 'ethics' als het geheel van alle dingen die relevant zijn voor de beantwoording van Sokrates' vraag 'hoe te leven'. Dat moet worden gepreciseerd, omdat er ook andere dan ethische overwegingen relevant kunnen zijn. Alleen is zo'n nadere afbakening enkel mogelijk tegen de prijs van een zekere circulariteit: 'ethics' betreft al die zaken die *ethische* relevantie hebben voor de beantwoording van de vraag 'hoe te leven'. Dat wil zeggen: Williams' 'ethical reflection' erkent dat er andere dingen belangrijk zijn dan ethische overwegingen, maar stelt dat niet van buiten af kan worden vastgesteld welke dat zijn. Het is juist het ethische perspectief van waaruit men kan zien 'that things other than itself are important' (Williams 1985: 184).

Ten derde: wanneer de ethiek alleen maar kan beginnen vanuit de ethische ervaring, betekent dit dat ook die ethische theorieën die pretenderen elders ('buiten') te beginnen, als het ware herlezen moeten worden en geïnterpreteerd moeten worden als zelf ook interne interpretaties van de ethische ervaring. Een dergelijke benadering staat ons dus toe of verplicht ons zelfs om de geschiedenis van de wijsgerige ethiek te herlezen als een verzameling van interpretaties van (aspecten van) de ethische ervaring, als een reeks van hermeneutische ontwerpen. Aristoteles, Kant, het utilitarisme en Rawls' contractualisme kunnen – na de sceptische kritiek – worden gerehabiliteerd als 'partiële' interpretaties van de ethische ervaring. Een van de eerste dingen die daartoe moeten worden gedaan, is het uitvoeren van de elementaire hermeneutische regel die voorschrijft dat we ons richten op wat Gadamer beschrijft als '[d]ie Rekonstruktion der Frage, auf die ein gegebener Text eine Antwort ist' (Gadamer 1975: 355). Wanneer we dat doen bij de verschillende ethische theorieën, zullen we zien dat het een illusie is te menen dat ze verschillende antwoorden op een en dezelfde vraag geven. Kant, Aristoteles, Mill en Rawls stellen verschillende vragen en ze doen dat omdat ze verschillende aspecten van de ethische ervaring uitleggen.

Het utilitarisme beantwoordt de vraag welke van de voorhanden zijnde handelingsopties het meeste nut belooft, dat wil zeggen: het meeste kans biedt op de grootste bevrediging van de meeste preferenties van het grootste aantal betrokkenen. Het utilitarisme veronderstelt dus een gegeven doel en een gegeven aantal handelingsmogelijkheden. Het zal onvermijdelijk relatieve antwoorden opleveren (wat biedt meer kans dan iets anders), zal het handelen opvatten op een *poietische* wijze (als 'productie' van satisfactie) en daarmee doelmatigheid als een belangrijk criterium introduceren. Het contractualisme geeft op zijn beurt antwoord op de vraag welke regels we moeten afspreken. Het veronderstelt daarmee een situatie die kan worden gekarakteriseerd als een samenwerkingsprobleem tussen partijen met verschillende belangen. Deze vraag anticipeert reeds op een antwoord in termen van onpartijdigheid en verantwoording. De kantiaanse deontologie geeft antwoord op de vraag of we datgene wat we gedaan hebben of van plan zijn te doen, wel mogen doen. Deze theorie concentreert zich daarmee op wat wij in de sterke zin van het woord zelf doen, dat wil zeggen: op onze intenties. Het veron-

derstelt een vooraf gegeven wet of criterium. De autonomie die volgens deze theorie gerealiseerd moet worden, is reeds geïmpliceerd in het handelingsbegrip waarmee wordt gewerkt. De deugdethiek, ten slotte, beantwoordt de vraag hoe we optimaal tot bloei komen en begrijpt ons handelen daarmee niet als *poiesis*, maar als *praxis*. Zij verwijst noodzakelijkerwijs naar praktijken of naar het menselijk leven als een *praxis* en ze maakt zich afhankelijk van ofwel een metafysische theorie over menselijk leven of van sociaal, historisch en cultureel bepaalde (en dus contingente) opvattingen van waar het in deze *praxis* om gaat.

Verschillende ethische theorieën kunnen dus worden geïnterpreteerd als even zovele interpretaties van verschillende aspecten van de ethische ervaring. Die ervaring leert ons immers dat we soms moeten kiezen en dat we daarbij rekening moeten houden met de gevolgen van onze keuze; dat we niet alleen zijn maar het appel (en soms de fysieke kracht) van anderen niet kunnen veronachtzamen; dat ons geweten ons dwingt om onze intenties zelf-kritisch te onderzoeken; dat we de praktijken waarin we ons begeven evenals het leven als geheel ervaren alsof die een bestemming hebben die niet van onze beslissingen afhangt.

Op deze manier vinden we de ethische theorieën weer terug na de kritiek waaraan ze werden onderworpen. Bernard Williams zelf geeft geen voorbeelden van een dergelijke herwinning van de bekritiseerde theorieën. Hij stelt 'that we would be better off without' (Williams 1985: 174) het zogenaamde 'morality system' waartoe utilitarisme, kantiaanse deontologie en Rawls' contractualisme zeker behoren. Toch denk ik dat ook Williams eerder opponeert tegen de situatie waarin dit 'morality system' 'comes to dominate life altogether' (Williams 1985: 182), dan dat hij de betekenis ervan geheel zou ontkennen.

Dat brengt me op een vierde punt. Kenmerkend voor een hermeneutische ethiek is ook dat die niet gericht is op een reductie van de veelheid die de ethische ervaring kenmerkt maar op een vergroting van de rijkdom daarvan. Typisch voor de traditionele ethische systemen is dat zij het ethische reduceren tot wat slechts één aspect daarvan is.[6] Zij proberen te begrijpen en funderen op basis van zo weinig mogelijk vooronderstellingen. De inzet van een hermeneutische ethische reflectie moet eerder omgekeerd zijn: in plaats van een teveel aan ethische ideeën en overwegingen uit te zuiveren en terug te brengen, moeten we er zoveel mogelijk verzamelen en verwoorden. Deze overwegingen zijn zeer veelsoortig en verscheiden: zaken die niet onder één (teleologische of deontologische) noemer te verzamelen zijn; deze verscheidenheid van morele overwegingen en motieven weerspiegelt de complexiteit van de traditie waarvan wij de erfgenaam zijn. De interpretatie daarvan is ook in deze zin een ethische onderneming dat zij ons meer thuis (*ètheios, èthikos*) maakt in deze traditie.

6. Het 'morality system' 'misunderstands obligations, not seeing how they form just one type of ethical consideration' (Williams 1985: 196).

Ethische grenzen aan de hermeneutiek?

Door de uitleg van een tekst van Bernard Williams hebben we vanuit onverwachte en in ieder geval onverdachte hoek steun gevonden voor een opvatting van ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring. We zouden Williams' positie met een variatie op Kants woorden kunnen karakteriseren als een poging om de ethiek te begrenzen om aan een hermeneutiek van de ervaring ruimte te geven. In tegenstelling tot de bekritiseerde filosofie die probeert te funderen wat – voor haar 'helaas'! – al begonnen is, richt de hermeneutiek zich op de interpretatie van wat als voorverstaan noodzakelijkerwijze aan de explicitering voorafgaat. De vraag is thans evenwel of een dergelijke hermeneutische ethiek daarmee niet precies hetzelfde gevaar loopt waarvan ze de filosofie probeert te redden. Bedreigt de hermeneutiek met haar universele pretenties niet juist de ethiek die een grens wil stellen, niet alleen aan onze pogingen tot fundering, maar evenzeer aan onze pretenties tot begrip?

Nergens is de relatie tussen een kritiek of begrenzing van de hermeneutiek enerzijds en de ethiek anderzijds, duidelijker dan bij Levinas, en dit ondanks het feit dat hij van 'hermeneutiek' niet of nauwelijks spreekt. Levinas bekritiseert de filosofie of de ontologie. Maar de hermeneutiek vormt wel een zeer duidelijke illustratie van wat Levinas in de filosofie bekritiseert. Onder het mom van de poging de ander te verstaan wordt hij door de hermeneutiek juist van zijn andersheid beroofd. In de hermeneutiek verschijnt de ander immers als tekst of als gesprekspartner. Hoe groot ook zijn autoriteit mag zijn (cf. Bernasconi 1995: 187), het gesprek met hem staat van meet af aan in het teken van een verbondenheid: de gemeenschappelijke gerichtheid op een gezochte zin, de sturing door een gedeelde vraag. Ik hoor wel wat de ander zegt, want dat is het waarop ik inga; het is zijn bijdrage aan *ons* gesprek. Maar, zo stelt Levinas, ik hoor alleen maar *wat* hij zegt, niet *dat* hij het zegt.

Weliswaar benadrukt de hermeneutiek van Gadamer het belang van openheid en ontvankelijkheid voor een appel dat ons bereikt. Het hermeneutisch avontuur begint in de ervaring van aangesproken te zijn op een manier die tot een antwoord dwingt. Maar het paradigma van de hermeneutische situatie – of we nu het lezen van een tekst of de hermeneutische dialoog beschouwen als dit paradigma – toont hoezeer de hermeneutiek aan echte alteriteit niet toekomt. De oproep die ons vanuit de tekst bereikt, zet volgens de hermeneutiek het proces van interpretatie in werking, dat wil zeggen: het proces waarin de gemeenschappelijke horizon die ons verbindt, wordt geëxploreerd en uitgewerkt. Maar '[t]o claim that the Other and me are on the same level is [according to Levinas] already testimony to [a] pact with Evil' (Visker 2004: 31).

Hoezeer Gadamer ook het belang benadrukt van het feit 'dass etwas uns anstosst', een dergelijk appel blijkt geen echte verstoring te zijn van mijn wereld, geen doorbreking van mijn horizon. Op bijna komische wijze komt dat tot uitdrukking in Gadamers late tekst die als titel *Die Unfähigkeit zum Gespräch* draagt.

Gadamer legt daarin uit waarom het telefoongesprek geen echt gesprek is in de zin van de hermeneutiek, waarom hij het zelfs als bedreiging voor het echte gesprek beschouwt: 'Etwas von der Brutalität des Störens, bzw. des Gestörtwerdens bleibt an jedem telephonischen Anruf haften' (Gadamer 1993: 208). Wat anders kan hier verstoord worden dan *mijn* orde? Met de woorden van Robert Bernasconi: 'the conceptions of dialogue that [Gadamer] does select tend to have the common feature of diminishing alterity' (Bernasconi 1995: 180).

Echte alteriteit daarentegen, is niet iets wat ik nodig of waaraan ik behoefte heb, maar iets waarnaar ik verlang: als iets wat niet op enigerlei wijze mijn orde, mijn werk, mijn interpretatie, mijn constitutie, enzovoort is. Het gaat om iets dat mij kan bevrijden van mijzelf, van de verveling en de onverschilligheid die het effect is van het feit dat ik uiteindelijk het centrum van de wereld ben en alles in mijn licht laat verschijnen (Visker 2004: 150 e.v.), iets dat mij opeist zonder zich door de listen van het ik te laten vangen (cf. Visker 2005: 175), deze echte alteriteit of exterioriteit licht op in het gelaat van de ander die mij aanspreekt, al dan niet met woorden. Hier wordt weliswaar aangesproken, maar zonder dat daarmee een gesprek in de hermeneutische zin van het woord is geopend. Als hier sprake is van een gesprek, dan van een voorafgaand gesprek dat de voorwaarde vormt of dat voorwaarden stelt aan het hermeneutische gesprek. Ik citeer Levinas:

> Het gelaat opent het oorspronkelijke gesprek waarvan het eerste woord 'verplichting' luidt, waaraan door geen enkele 'innerlijkheid' valt te ontkomen. Een gesprek dat verplicht in gesprek te treden, de aanvang van het gesprek zoals het rationalisme [*en we kunnen toevoegen: de hermeneutiek, PvT*] zich dit wenst, een 'kracht' die zelfs 'de mensen die niet willen horen' overtuigt en die aldus de ware universaliteit van de rede fundeert. (Levinas 1987: 233)

Deze opening van het gesprek, deze aanspreking roept mij niet – of niet in de eerste plaats – op tot interpretatie, maar tot gerechtigheid; zij bekleedt ('investituur') mijn vrijheid met verantwoordelijkheid doordat ze me voor de keuze stelt om ofwel vast te houden aan mijn 'conatus essendi', aan mijn egocentrisme, ofwel voorrang te geven aan het zijn van de ander (cf. Visker 2004: 152). Dit appel van de Ander dat ik niet *niet* kan horen, vraagt niet om een belangstelling of om wat voor subtiliteiten van interpretaties dan ook. Het dwingt me in een positie van schaamte en verantwoordelijkheid. Het spreekt mij aan op een manier die maakt dat ik hoe dan ook (ook als ik me af zou wenden) antwoord en verantwoordelijk ben.

Hier wordt niet zozeer gewezen op een onvermogen van een funderende en rechtvaardigende filosofie ten aanzien van de ethiek (zoals bij Williams). Hier vinden we daarentegen een ethiek die dwingt tot een begrenzing: een veroordeling vanuit of door de ethiek niet alleen van funderings- en rechtvaardigingsstrategieën van de filosofie, maar van haar begrijpende en interpreterende greep überhaupt. Nu blijft niet, zoals bij Williams, voor de ethiek slechts de interpretatie over, maar

nu wordt de interpretatie zelf bekritiseerd vanuit de ethiek. Niet dat er niet geïnterpreteerd mag worden, maar de interpretatie wordt gedragen door een voorafgaand gesprek dat haar mogelijk maakt en onder kritiek stelt. Hermeneutisch verstaan heeft altijd iets van een her-kenning; maar de ethische relatie betreft een woord dat tot mij gericht is, terwijl het ingaat tegen mijn natuur, een woord dat ik nooit in mijzelf zou hebben kunnen vinden (Visker 2005: 181). Dat woord vormt een kritiek van de filosofie, ook wanneer ze zichzelf fundamenteel als interpretatie opvat. Levinas toont aan dat niet de ontologie fundamenteel is, ook niet een hermeneutische ontologie, maar de ethiek.

Besluit

Ook hier lijkt de hermeneutiek evenwel onvermijdelijk opnieuw op te doemen. Hoe zouden we er immers aan kunnen ontkomen hier de vraag te stellen wat dit te betekenen heeft en wat we ermee moeten? In de verbinding van deze twee vragen horen we de verbinding van hermeneutiek en ethiek, of hermeneutiek en praktische filosofie. Het begin van de hermeneutiek is 'dass etwas uns anstosst'. Daarmee begint het: dat 'de dingen' ons iets te zeggen hebben, ook als ze dat doen door te zwijgen. Het is vanwege het belang van dit begin dat de kunst zo'n voorname rol speelt in Gadamers hermeneutiek: 'was uns als Kunstwerk ergriffen hat, [läßt] uns gar nicht mehr die Freiheit [...], es noch einmal von uns wegzuschieben und von uns aus anzunehmen oder zu verwerfen' (Gadamer 1993: 220). Wat voor het kunstwerk geldt, geldt uiteindelijk voor alles wat verschijnt in een menselijke wereld, zelfs voor het onmenselijke. Het stelt ons voor de vraag wat het te zeggen heeft en wat we ermee moeten. In dit begin ligt behalve de universaliteit ook het praktische karakter van de hermeneutiek besloten. Niet alleen doordat het kunstwerk ons, zoals Gadamer zegt, 'gar nicht mehr die Freiheit läßt, es noch einmal von uns wegzuschieben', maar ook omdat het de aanspraak toont dat we altijd al opgenomen zijn in dit gebeuren van verstaan (dat misverstaan en niet-verstaan mee omvat), zodat de ontwikkeling van ons verstaan altijd ook een ontwikkeling van ons zelfverstaan is:

> Verstehen [...] ist immer auch Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses. Das heißt aber: Hermeneutik ist Philosophie, und als Philosophie praktische Philosophie (Gadamer 1976: 108)

Dat laatste brengt ons dan weer terug bij Bernard Williams met wie we ethiek immers wilden opvatten als het geheel van alle dingen die relevant zijn voor de beantwoording van de vraag van Sokrates. Die vraag werd weliswaar geformuleerd als 'hoe te leven?', maar we weten dat het antwoord daarop niet anders kan luiden dan: door het eigen leven te onderzoeken. Immers: *ho de anexetastos bios ou biootos anthroopooi.*

Bibliografie

Bernasconi, R. '"You Don't Know What I'm Talking About": Alterity and the Hermeneutic Ideal', in: Schmidt, L.K. *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue and* Phronesis *in Philosophical Hermeneutics.* Evanston: Northwestern University Press 1995, 178-194.

Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* Tübingen: Mohr, 1975[4].

Gadamer, H.-G. 'Hermeneutik als praktische Philosophie', in: Gadamer, H.-G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft.* Frankfurt: Suhrkamp 1976, 78-109.

Gadamer, H.-G. 'Die Unfähigkeit zum Gespräch', in: Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke Bd. 2, Hermeneutik II*, Tübingen: Mohr, 1993, 207-215.

Gadamer, H.-G. 'Die Universalität des hermeneutischen Problems', in: Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke Bd. 2, Hermeneutik II,* Tübingen: Mohr, 1993, 219-231.

Hanna, R. 'Review of B. Williams, Ethics and the Limits of Philosophy', *Journal of Value Inquiry* 21, 1987, 245-247.

Levinas, E. *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit.* Baarn: Ambo 1987.

Plato, *Apologia Sookratous,* in: *Platonis Scripta Graece Omnia.* Ed. Im. Bekker. London, 1826, 273-366.

Visker, R. *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Dordrecht: Kluwer, 2004.

Visker, R. *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit.* Amsterdam: SUN, 2005.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy.* London: Fontana, 1985.

De hermeneutische wending binnen de theologie

Christophe Brabant
K.U. Leuven

Deze bijdrage biedt een overzicht van de uitdaging die de hermeneutische wending is voor de theologie en van de plaats die ze vandaag krijgt. De hermeneutische wending als gave en opgave zal ik in beeld brengen door te focussen op een drietal theologische terreinen, met name de theologische epistemologie, de exegese en de christologie. Het doorbreken van het moderne hermeneutische bewustzijn loopt parallel met andere disciplines zoals de filosofie. Sinds Kant in zijn *Kritiek van de zuivere rede* aantoonde dat we de werkelijkheid 'op zich' nooit kunnen kennen, weten we dat elk kenproces theoriegeladen is. Ook van een gelovige werkelijkheidsbenadering maakt een dergelijk kenproces deel uit. Daarom zal ik in een eerste deel aandacht besteden aan de hermeneutiek binnen de theologische epistemologie. Aan de hand van religieuze concepten, beelden, opvattingen en dergelijke wordt de werkelijkheid op een gelovige wijze beleefd en gekend. De wending naar de taal die zich in de twintigste eeuw voltrekt, verdiept dat bewustzijn. Taal is niet langer een spiegel voor de werkelijkheid, maar schept de werkelijkheid (Rorty 1979). Met de hedendaagse hermeneutiek krijgt de theologische epistemologie opnieuw een kans om het gelovige zijnsverstaan als een zinvol werkelijkheidsverstaan te verdedigen.

De werkelijkheid die aan de hand van christelijke concepten op een gelovige wijze gekend wordt, licht op als plaats van godsontmoeting. De christelijke concepten die daarbij een rol spelen, wortelen in een traditie waarin de grondintuïtie bewaard wordt *dat* God zich geopenbaard heeft in Jezus Christus. Die godsopenbaring is niet empirisch verifieerbaar omdat het een geloofsfeit betreft. Op dit punt raakt de theologische epistemologie aan een ander belangrijk terrein binnen de theologie waar de hermeneutiek een belangrijke rol speelt, namelijk de exegese. De bron van de christelijke openbaring is niet onmiddellijk toegankelijk, maar middels getuigenissen waarvan er enkele gecanoniseerd zijn in de Schrift. Zonder Schrift geen Christus en zonder Christus geen evangelie. In het tweede deel zal ik de plaats van de hermeneutiek binnen de exegese schetsen. Ik belicht daarbij het contrast met een tendens om de hermeneutiek af te wijzen. Die tendens komt voort uit een angst om de geloofszekerheid te zien verdwijnen. De moderne hermeneutiek biedt immers geen zekerheid meer, maar levert waarschijnlijkheid op. Daaruit ontstaat het moderne fundamentalisme als krampachtige poging om aan een duidelijke en zekere geloofswaarheid vast te houden.

Het derde domein waarop ik de impact van de hermeneutiek wil illustreren, is de christologie. De drie vermelde domeinen (theologische epistemologie, exegese en christologie) zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Geloofskennis van de werkelijkheid veronderstelt de openbaring van God aan de mens. Op haar

beurt impliceert dat kennen de openbaring die in Jezus gegeven is. Die openbaring is voor de christengelovige toegankelijk in de Schrift, die dan weer de Bijbelstudie met haar hermeneutiek veronderstelt.

In de twintigste eeuw heeft Edward Schillebeeckx een aantal van de inzichten in de hermeneutiek bijeengebracht. In de uitwerking van zijn theologische reflectie is hij uitvoerig blijven stilstaan bij de vraag wat de geloofservaring precies is (Schillebeeckx 1997: 23-54). Zijn inzichten op het vlak van de theologische epistemologie hebben zijn christologische opvattingen niet onberoerd gelaten. Het inzicht dat Jezus Gods zoon is, is niet het resultaat van een openbaringspositivisme, maar van een langzaam gerijpt en gegroeid inzicht waarbij ervaring en interpretatie elkaar dialectisch beïnvloed hebben. Schillebeeckx is tot deze bevindingen gekomen dankzij het werk van de moderne Bijbelstudie dat de nadruk heeft gelegd op de inbreng van de redacteurs van het evangelie. De schrijvers van het evangelie en de gemeenschappen waar zij respectievelijk toe behoorden, hebben op een actieve wijze bijgedragen tot de wijze waarop Jezus geportretteerd wordt. Omdat het denken van Schillebeeckx een goede illustratie is van de onderlinge samenhang van de drie terreinen waarop ik de werkzaamheid van de hermeneutiek in de theologie duidelijk wil maken, sta ik aan het slot van het artikel wat uitgebreider stil bij zijn denken. Schillebeeckx' theologie laat mij toe duidelijk te maken dat de hedendaagse hermeneutiek bijdraagt tot het bewustzijn dat de hermeneutiek het hart vormt van de geloofstraditie. Uitgedaagd door het denken van Schillebeeckx denk ik in zijn spoor verder na over de betekenis van een geradicaliseerde hermeneutiek binnen een gelovige context.

Hermeneutiek als het zwakke denken?

Schillebeeckx' hermeneutische wending is mede ingegeven door de ontwikkeling in de wijsbegeerte. De theologie beschouwt de filosofie als dienstmaagd, nu eens als degene die met het licht van de rede vooropgaat, dan weer als degene die naderhand met een verhelderende reflectie komt (cf. Geldhof 2005). De verhouding blijft echter niet louter uitwendig en instrumenteel, maar beïnvloedt de theologie ook in haar wezen. Dat proces zorgt ervoor dat ook de theologie participeert in de hermeneutische wending (cf. Schüssler Fiorenza 1991, Geffré 2001, Jeanrond 2002). De aanzet tot die hermeneutische wending komt evenwel niet louter van buitenaf, want de kiemen ervan draagt ze al lang mee in de schoot van haar eigen traditie.

Woorden en uitdrukkingen die opduiken in het filosofische discours van het hermeneutisch bewustzijn zoals 'risico', 'voorlopigheid', 'het zwakke denken', 'onzekerheid', 'waarschijnlijkheid' en 'toevalligheid', lijken te suggereren dat deze hermeneutische wending een groot verlies inhoudt.[1] Vanuit het opzicht van een

1. Zie onder andere Geffré (1983), Vattimo & Rovatti (1983), Schüssler Fiorenza (1991), Marquard (1999), Jeanrond (2002), Vedder (2004).

absoluut weten dat uitgaat van de mogelijkheid van een totale transparantie van de werkelijkheid is dat ook zo. In de inleiding van een van zijn hoofdwerken *Soi-même comme un autre* zoekt Ricœur in zijn eigen hermeneutische project een middenweg tussen de waarheid als zekerheid van Descartes en de geradicaliseerde twijfel zonder absolute zekerheid van Nietzsche (Ricœur 1990: 11-38). Daarmee wijst hij op de twee klippen waar de filosofische hermeneutiek tussen laveert. Wanneer men de hermeneutiek van Ricœur vergelijkt met het project van Descartes, het zoeken naar zekere fundering, schiet het inderdaad tekort. In vergelijking met Nietzsche is Ricœur optimistischer over de mogelijkheid om kennis te bereiken. De vraag is of de hermeneutische wending niet veeleer de bewustwording is van wat altijd geweest is waarbij het zogenaamde verlies als een winst in bescheidenheid gezien kan worden. Aan het eind van dit artikel hoop ik overtuigend te kunnen aantonen dat hermeneutiek geen vreemdheid is binnen de traditie van de katholieke theologie, maar tot de kern behoort. Bijgevolg hoeft de hermeneutische wending, ondanks de gebruikte terminologie in het filosofisch discours, niet als een verlies beschouwd te worden.

Geloof als existentiële hermeneutiek

Naar goede katholieke traditie ga ik als theoloog voor de theologische epistemologie te rade bij de filosofie, in het bijzonder bij de Franse filosoof Paul Ricœur. Hij mag dan wel van protestantse huize zijn, Ricœur heeft in katholieke kringen altijd op veel bijval kunnen rekenen. Dat de Paulus VI-prijs aan hem werd toegekend, getuigt daarvan. Hij kreeg de prijs omdat hij een religieus geïnspireerde cultuur bevorderde.[2] Ook in het denken van Ricœur heeft er zich een hermeneutische wending voorgedaan. Ricœur sluit aanvankelijk aan bij de traditie van het *cogito*-denken, de reflexieve traditie en de fenomenologische wijsbegeerte. Zijn filosofie van de wil, de voortzetting van het subjectdenken maar nu met aandacht voor de menselijke wil, brengt hem tot een hermeneutiek die de symbolen waarin het zelf zich uitdrukt helpt te interpreteren (Ricœur 1950, Ricœur 1960). Aanvankelijk is de hermeneutiek een instrument en een methode. Geleidelijk aan verschuift het statuut van de hermeneutiek van methode naar een wijze van zijn (Ricœur 1969: 7-28). De hermeneutische ent op de fenomenologische boom heeft uiteindelijk de stam getransformeerd (Ricœur 1969: 20-21). De hermeneutiek zal de fenomenologie als instrument bezigen. De denkweg die Ricœur in dat verband verder bewandeld heeft, heeft hem ook een *linguistic turn* doen maken. Dit heeft tot gevolg gehad dat hij zijn opvatting over ontologie ook van daaruit verder ontwikkeld heeft. Alhoewel Ricœur nooit een studie op zich gewijd heeft aan de zijnsvraag, keert de vraag verspreid terug in tal van zijn artikels en boeken

2. Zie http://zenit.org/article-7717?l=english (6 januari 2011).

(Brabant 2007, Brabant 2010). Vanuit een theologische interesse deel ik zijn belangstelling voor de zijnsvraag.

Van meet af aan zegt Ricœur dat de ontologie haar vertrekpunt moet nemen *in medias res*, dat wil zeggen in de overtuiging dat we zonder taal niet over het zijn kunnen denken en spreken (Ricœur 1969: 14-15). In het ontvouwen van een ontologie staat de aandacht voor de taal van bij het begin centraal en geleidelijk verdiept ze zich. Een van deze verdiepingsmomenten is zijn uitvoerige studie over de metafoor. In de inleiding van *La métaphore vive* stelt Ricœur dat er een veelheid van discoursen is die het zijn van de werkelijkheid ter sprake brengt (Ricœur 1975: 11 e.v.). Met de metafoor wil Ricœur er zich rekenschap van geven dat de taal niet werkeloos de werkelijkheid glashelder weerspiegelt, maar zin en betekenis tot stand brengt. Het komt erop neer dat de metafoor over een 'poëtisch' vermogen beschikt in de etymologische betekenis van het woord, dat wil zeggen: werkdadig is en betekenis genereert. Ricœur erkent dat er tal van dergelijke 'poëtische articulaties' van de werkelijkheid zijn die zin en betekenis tot stand brengen. Deze bevindingen hebben ook ontologische implicaties. Een ontologie staat immers niet los van de taal waarin ze ontwikkeld wordt. En omdat de taal implicaties heeft voor de ontologie is een stabiele ontologie los van de dynamiek van de taal steeds minder bereikbaar omdat ze meer en meer opschuift in de richting van de limiet van het oneindige. In Ricœurs aanzetten tot een hermeneutische ontologie zie ik ook een opening voor de gelovige articulatie van het bestaan. Ook de geloofstaal, begrepen als metafoor op de wijze waarop Ricœur die uitwerkt, kan de werkelijkheid transformeren (Brabant 2008: 182-198).

Het geloof als levensvorm en de theologie kunnen zo erkenning krijgen voor de eigen wijze waarop het geloof de werkelijkheid articuleert. Terzijde moet daarbij wel opgemerkt worden dat de gelovige articulatie van de werkelijkheid verschilt van enig andere poëtische verwoording van het zijn door de funderende claim die daarmee gepaard gaat. Het geloof heeft niet de vrijblijvendheid van een andere poëtische articulatie omdat er sprake is van een 'verworteling' of een toebehoren (Ricœur 1994: 287). De wijze waarop de gelovige zich tot de werkelijkheid verhoudt en deze tot uitdrukking brengt, gaat gepaard met een aanspraak op zin en waarheid, waarvan Ricœur beweert dat ze fundeert (Ricœur 1972: 12-13).

De hermeneutische cirkel van het geloof

Het hierboven beschreven gelovig-in-de-wereld-zijn bedient zich van een hermeneutische cirkel. Met betrekking tot de hermeneutische cirkel merkt Martin Heidegger in *Sein und Zeit* op dat de vraag niet is hoe men er *uit* komt, maar welke de juiste wijze is om *in* de hermeneutische cirkel te komen (Heidegger 1993: 153). Blijkbaar is het binnenkomen in een hermeneutische cirkel geen eenvoudige stap over een simpele lijn. Wat de hermeneutische cirkel van het christelijk geloof betreft, heeft Blaise Pascal gewezen op de discontinuïteit, door te spreken

over een waagstuk (*le pari*) (Pascal 1997: 174-178). De filosoof Visker toont in zijn boek *Truth and Singularity* (Visker 1999: 17) dat ook vandaag de verhouding van de mens tot de werkelijkheid discontinuïteit impliceert naast een vorm van continuïteit. Hij spreekt over een teveel en een tekort aan betekenis in de werkelijkheid waardoor de mens genoodzaakt is zich een weg te zoeken tussen betekenisessentialisme en betekenisconstructivisme. Er is een teveel aan betekenis waardoor de mens niet om het even wat kan beweren over de realiteit. Maar de betekenis die de werkelijkheid aandraagt, schiet tekort om duidelijk te kunnen stellen wat precies de betekenis is. Bijgevolg is de mens genoodzaakt om de discontinuïteit van dat tekort aan te vullen door interpretatie. De werkelijkheid is geen funderende grond meer maar louter nog een dragende grond (Van de Wiele 1994: 175-202). De hermeneutiek van de werkelijkheid vindt hier haar plaats. Omdat de discontinuïteit die ze overbrugt in de interpretatie nooit totaal afdoende rationeel onderbouwd kan worden, blijft er ruimte voor een veelheid aan interpretaties. Naar dit thema verwijst de titel van Ricœurs boek *Le conflit des interprétations* (Ricœur 1969). Een gelovige werkelijkheidsbenadering vindt haar mogelijkheidsgrond in deze discontinuïteit, door Visker omschreven als het tekort en teveel aan betekenis van de werkelijkheid.

Het bestek van dit artikel laat niet toe om nu dieper op dit thema in te gaan, maar de spanning tussen deze discontinuïteit en continuïteit is ook vandaag weer aan de orde omdat de eenvoudige correlatie tussen geloof en leven niet meer werkt. In onze West-Europese cultuur maken we een verschuiving van cultuurchristendom naar keuzechristendom mee (Boeve 2004: 193-219). Het christendom vormt niet langer de algemene verstaanshorizon van de cultuur en het menselijk bestaan. Voor velen was het vroeger een stilzwijgende evidentie tot de christelijke traditie te behoren zonder daar expliciet bewust voor gekozen te hebben. Het behoren tot de christelijke traditie is vandaag geenszins een evidentie en veronderstelt een bewuste keuze. Door de nadruk op de keuze verschuift binnen de gelovige verstaanshorizon de aandacht in de richting van het particuliere in plaats van het christelijke als invulling van het algemeen menselijke.

Kenmerkend voor de hermeneutische cirkel van het geloof is de overtuiging dat ‘God spreekt’. Maar met het proces van de onttovering dat sinds de verlichting langzaam in de geesten van mensen doordringt, is Gods spreken in de werkelijkheid en de natuur steeds problematischer geworden. Ook Gods spreken in de Schrift ontsnapt niet helemaal aan een vorm van ontluistering. Het inzicht dat de Bijbel een boek is geschreven door mensen, voor mensen, maar van-God-sprekend, waarnaar ook historisch onderzoek verricht kan worden, loopt min of meer parallel met de komst van een moderne kritische hermeneutiek.

De moderne hermeneutiek functioneert echter binnen een context van ontmythologisering. De Bijbel is niet langer een boven alle kritische bedenkingen verheven bron van gezag. De auteur is niet langer God, maar mensen hebben de Bijbel bijeengeschreven (Decorte 1989: 20-21). Anders gesteld, de hermeneutiek is nu niet langer een hermeneutiek van het onmiddellijke Woord van God, maar

een hermeneutiek toegepast op woorden en teksten van mensen. Bijgevolg wordt de afstand van de bemiddeling van het Woord van God groter. De Bijbel is het woord van mensen dat het Woord van God bemiddelt. Door de nieuwe wijze van omgaan met de Schrift die het hermeneutisch bewustzijn met zich meegebracht heeft, wordt de hermeneutische cirkel waarbinnen de Bijbel functioneert ook duidelijker. De gelovige hermeneutische cirkel in de omgang met de Schrift, die ervan uitgaat dat God spreekt in de Schrift, berust hierop: Gods woord valt maar te beluisteren in de Schrift wanneer men bereid is erin de stem van God te horen.

Het groeiende moderne hermeneutisch bewustzijn dwingt de theologische stromingen zich over de positie en het gebruik van de Bijbel te bezinnen. In de interpretatie van de Schrift is de menselijke ervaring een belangrijke sleutel en zelfs soms een criterium om de betekenis te achterhalen (McGrath 1997: 108-109). Laten we even terugblikken op enkele negentiende-eeuwse theologische stromingen om te zien op welke wijze binnen de theologie gezocht wordt de hermeneutiek een plaats te geven, hoe de Bijbel geïnterpreteerd moet worden en wat daarin de juiste leessleutels zijn. De opkomst van de moderne hermeneutiek betekent ook dat het ideaal van de theologische waarheid als geloofszekerheid op een grotere afstand komt te staan. Tegelijk zien we dat de weigering van de hermeneutiek een moderne mogelijkheid wordt. De liberale theologie uit de negentiende eeuw heeft er geen probleem mee om de moderne hermeneutiek een plaats te geven omdat haar focus gericht is op de menselijke realiteit.[3] Deze theologie wordt gekenmerkt door het gewicht dat zij toekent aan de invloed van de veranderende cultuur voor de geloofsontwikkeling.

Omdat de Schrift aan gezag inboet in een dergelijke visie komt daar onvermijdelijk reactie op. Er ontstaat een controverse tussen de liberale theologie en de post-liberale theologie, die onder andere plaatsvindt in de Verenigde Staten tussen de Chicago-school en de Yale-school. De ene sluit aan bij de liberale theologie, terwijl de andere meer in de lijn van de postliberale theologie ligt. Deze laatste strekking wil de Bijbel opnieuw als bron van gezag in de geloofstraditie waarderen. Met de moderne en profane Bijbelmethoden wordt de betekenis van de Schrift immers te veel buiten of achter de tekst gezocht, of in een ver historisch verleden. Of de betekenis wordt gezocht in een overlapping van tekst en context, waardoor de betekenis zich niet achter maar vóór de tekst bevindt. Interessant is te zien hoe, voorafgaand aan de genoemde benadering van de Yale-school, er in de Verenigde Staten een veel scherper reactie op te tekenen valt. In 1895 wordt een Bijbelcongres georganiseerd waarop men de ‘woordelijke onfeilbaarheid van de Bijbel’ onderstreept teneinde het gezag van de Schrift veilig te stellen. In de

3. De term ‘liberale theologie’ duidt een aantal theologische denkers aan die (1) veel gewicht geven aan de idee van een universele religieuze ervaring in de mens, (2) de nadruk leggen op de veranderlijke culturele gestalten waarin de godsdienst zich voordoet en (3) bereid zijn afstand te nemen van typisch christelijke formuleringen en dogmatisch geformuleerde waarheden, om de brug te slaan met de eigentijdse cultuur. Deze theologen zoeken naar een vertaling van de traditie in moderne bewoordingen en willen dat het geloof aanknoopt bij de huidige tijd.

nasleep daarvan verschijnt een aantal traktaten met als titel *The Fundamentals. A Testimony to Truth* (Ausloos & Lemmelijn 2005: 46-47). De titel van deze traktaten keert terug in de benaming van een stroming die op een onkritische manier teruggrijpt naar de geloofsbronnen. Op die manier ziet een Bijbels-christelijk fundamentalisme het licht doordat een groep de Schrift als woordelijk onfeilbaar beschouwt. Een dergelijke gelovige gemakkelijkheidoplossing moet men begrijpen als een poging om zich te wapenen tegen een hermeneutisch bewustzijn dat onzekerheid en openheid impliceert. Op die manier kan men wegkijken van de interpretatieve moeilijkheden en van het besef of inzicht dat er geïnterpreteerd moet worden en dat interpretatie nooit zekerheid oplevert, maar zich ophoudt in de sfeer van de waarschijnlijkheid. Het in de negentiende eeuw opkomende fundamentalisme kan begrepen worden als een moderne tegenreactie op de groeiende kritisch-hermeneutische benadering van Bijbelteksten en geloofsuitspraken. Tot op vandaag blijven fundamentalistische of letterlijke lezingen van de Schrift in dat opzicht een gemakkelijkheidoplossing.

De katholieke geloofstraditie wordt met diezelfde Skylla en Charibdys van de hermeneutiek geconfronteerd. Het is de spanning tussen een relativering van de Schrift en het veilig stellen van de Bijbel als fundament van het geloof. Enerzijds benaderen profane Bijbelmethodes de tekst zoals een andere literaire tekst benaderd kan worden. De kerkelijke traditie vreest daardoor voor een relativering van de Schrift waardoor het aparte statuut ervan als Woord van God verloren dreigt te gaan. Anderzijds beseft men in de kerkelijke traditie maar al te goed dat het niet mogelijk is om terug te keren naar een 'pre-kritisch niveau van interpreteren' (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 6). De vraag luidt dan hoe de Schrift de ziel kan blijven vormen voor het geloof en de theologie? Welke interpretatie van de Bijbel kan de Kerk dan naar voren schuiven?

De interpretatie van de Bijbel in de Kerk

Vrij recent – naar kerkelijke normen toch – verscheen het kerkelijk document getiteld *De interpretatie van de Bijbel in de Kerk* (Pauselijke Bijbelcommissie 1994). In dat document probeert men om aan te geven wat de plaats is van de moderne hermeneutiek binnen de Bijbelexegese. Een duidelijke canonisering van een type interpretatie vindt in het document niet plaats. Wel wordt er expliciet afstand genomen van een letterlijke, naar het fundamentalisme neigende interpretatie. Dat betekent dat de waarde van de hermeneutiek erkend wordt. Men gaat namelijk uit van de positieve bijdrage die de historisch-kritische methode, de literaire analyse, de op traditie gebaseerde analyse alsook de menswetenschappelijke benaderingen zoals bijvoorbeeld psychologische leeswijzen opgeleverd hebben. Terwijl men de plaats van de moderne exegese bepaalt, bakent men echter ook haar invloed af en waarschuwt men voor het gevaar ervan. Een modern-profane leeswijze dreigt immers de Bijbeltekst te reduceren tot haar immanente karakter.

De Pauselijke Bijbelcommissie die de auteur is van het document zoekt in die plaatsbepaling een uitweg tussen twee extremen, namelijk enerzijds een al te letterlijke lezing die geen rekening houdt met de hedendaagse bevindingen van de menswetenschappen en anderzijds een interpretatie die de Schrift tot een louter menselijke literaire creatie reduceert waarin het Woord van God niet meer klinkt. Door de spanningslijnen te analyseren die in het document aanwezig zijn, wordt duidelijk wat er met de onvermijdelijke hermeneutiek van Bijbelteksten op het spel staat.

Bij het zoeken van die middenweg wil de Pauselijke Bijbelcommissie tot een interpretatie komen van de Bijbel die zowel het menselijke als goddelijke karakter van de Schrift recht doet. Aan het menselijke karakter doet de commissie recht door de verschillende interpretatiemethoden en benaderingswijzen onder de aandacht te brengen. Daarbij is men er zich ten volle van bewust dat het gaat om de interpretatie van teksten die in de tijd op een verre afstand van ons staan en noodzakelijkerwijze tot interpretatie dwingen. Belangrijk om daarbij aan te stippen is de voorzichtigheid die men aan de dag legt om het criterium van waarheid niet afhankelijk te maken van de lezer zelf (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 14). De objectiviteit van de waarheid die in de Bijbel geopenbaard wordt, riskeert zo afhankelijk te worden van de lezer zelf. In dat geval krijgt men een subjectivering van de geloofswaarheid en dat kan de kerkelijke traditie niet toelaten. Zo probeert men toch het goddelijke karakter van de Schrift te vrijwaren. Maar de Pauselijke Bijbelcommissie veroordeelt toch uitdrukkelijk een fundamentalistische Bijbellezing die het historische karakter van het document ontkent (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 26-28). De commissie erkent immers heel uitdrukkelijk de behoefte aan een hermeneutiek om de geloofsboodschap in de Bijbel te ontsluiten. Men beschouwt deze hermeneutiek niet als een externe noodzaak, maar als intrinsiek verondersteld door de Bijbel zelf.

Interessant in de opzet is hoe aan het eind van het kerkelijke document, na de erkenning van de noodzaak van een hermeneutiek en de vermelding van de hermeneutische middelen, de betekenis van de Schrift ter sprake gebracht wordt. Er bestaat duidelijk een schrik dat de hermeneutiek de waarheid van de Schrift bedreigt. Het document van de Pauselijke Bijbelcommissie stelt daarom expliciet dat de Schrift een 'letterlijke betekenis' in zich draagt die duidelijk door de 'eerste auteur', namelijk God, gewild is (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 31). Wat met die letterlijke betekenis bedoeld is, is echter niet zo 'letterlijk'. Deze wordt namelijk onderscheiden van de 'lettergebonden betekenis waar de fundamentalisten aan vasthouden' (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 31). De 'letterlijke betekenis' van Bijbelteksten is geenszins in tegenspraak met de bevindingen van de moderne hermeneutiek die leert dat teksten in een andere setting een nieuwe betekenis kunnen krijgen. Dat is trouwens de reden, zo geeft het document over de interpretatie van de Bijbel in de Kerk aan, waarom de teksten door de gelovigen doorgegeven zijn: 'van het begin staat de letterlijke betekenis open voor verdere ontwikkeling door die te lezen' (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 32). Met andere

woorden, de Bijbel vraagt er vanuit zichzelf om op een hermeneutische wijze gelezen te worden.

De historische Jezus en de dogmatische Christus

Wat ik hierboven gedaan heb voor de hermeneutische omgang met de Schrift en geloofsuitspraken wil ik in wat volgt ook doen voor de wijze waarop aangekeken wordt tegen de centrale figuur in het christendom, namelijk Jezus Christus. Daartoe zal ik eerst kort de parallel aanduiden met het voorgaande om vervolgens een korte schets te geven van de ontwikkeling van het Jezusonderzoek. In die onderzoekstraditie is men er zich scherp van bewust dat Jezus alleen interpretatief benaderd kan worden. Tot slot zal ik daaruit de conclusies trekken die gelden voor de hedendaagse theologie en de uitdaging die een en ander inhoudt voor vandaag.

Het hierboven vermelde document van de Pauselijke Bijbelcommissie legt het kernpunt van de apostolische verkondiging uiteindelijk bij de goddelijke openbaring in Jezus Christus. De God waarin christenen geloven openbaart zich niet in de eerste plaats via een boek, maar via een persoon, namelijk Jezus Christus. De hermeneutische cirkel waarop het geloof steunt – namelijk het idee dat God spreekt in de geschiedenis – wordt dus bemiddeld door Jezus van Nazareth. Jezus Christus als openbaring is dus alleen toegankelijk via de tekst, i.c. het evangelie, dat over deze openbaring getuigt. Zelf heeft hij immers geen teksten nagelaten. Het kernpunt van de openbaring situeert zich echter voorbij de tekst. Het christendom onderscheidt zich daarmee van het jodendom en de islam, waarin God zich openbaart door middel van een tekst, respectievelijk de Thora en de Koran.

Gelijklopend aan de ontwikkeling van de moderne hermeneutiek vindt er een kritisch onderzoek plaats naar Jezus, wat uitmondt in een onderscheid tussen de historische persoon en de beleden geloofsfiguur. In de achttiende eeuw introduceren Reimarus (1694-1768) en Lessing (1729-1781) dit onderscheid in de theologie en we raken het nadien niet meer kwijt.[4] Exegeten onderscheiden in dat onderzoek naar de historische Jezus drie periodes. Een eerste periode vindt plaats in de negentiende eeuw, waarbij de overtuiging bestaat dat een reconstructie mogelijk is van de historische figuur Jezus en men ook een psychologische ontwikkeling van hem zou kunnen schetsen. Die periode is bekend als de *Leben-Jesu-Forschung*. Albert Schweitzer geeft een overzicht van die periode in zijn boek *Von Reimarus zu Wrede* (1906) waarin hij besluit dat elke auteur tot op zekere hoogte zijn eigen Jezusbeeld produceert. Met andere woorden, de schaarse historische gegevens over het leven van Jezus laten zich maar verwerken dankzij een hermeneutiek die deze aanvult met de verbeelding (Van Oyen 2004: 21). De stelling dat

4. Meer achtergrond over het historisch Jezusonderzoek vindt men in Van Oyen (1997), Van Oyen (2004), Van Oyen (2007), Theissen & Merz (1998).

elke auteur of onderzoeker in de uitwerking van een Jezusbeeld tot op zekere hoogte ook zijn eigen vooronderstellingen reproduceert, geldt tot op vandaag. Een hedendaags correct Jezusonderzoek impliceert dus dat men zich bewust wordt van de eigen vooronderstellingen die een rol spelen bij de interpretatieve bepaling van Jezus' identiteit.

Een tweede periode van onderzoek vertrekt van het failliet van de eerste periode, de zogenaamde *old quest* (Van Oyen 1997: 119-120), om tot een duidelijke reconstructie te komen. Bultmann, die daarin een leidend figuur was, wordt vaak geïdentificeerd met zijn uitspraak: '*dat* Jezus er geweest is, is van belang, niet *wat* hij heeft gezegd of gedaan' (Van Oyen 2004: 37). Bultmann was meer geïnteresseerd in de betekenis van de verkondigde Jezus voor de hedendaagse mens dan de historische figuur erachter. Uiteraard komt daar reactie op van onderzoekers die de zoektocht naar de historische Jezus wel van belang achten, alhoewel zij zelf niet veel meer bevindingen kunnen aandragen die het onderzoek vooruithelpen. De post-bultmannianen wijzen vooral op de samenhang tussen Jezus en zijn verkondiging.

In 1988 wordt de term *Third Quest* geïntroduceerd om een nieuwe golf van publicaties en boeken over de historische Jezus aan te duiden (Van Oyen 1997: 119 e.v., Theissen & Merz 1998: 10-14). De aanleiding daartoe zijn de vorderingen in het historisch onderzoek en archeologische vondsten in de twintigste eeuw die een nieuw licht werpen op de periode waarin Jezus leefde. Daarnaast is er het *Jesusseminar* in de VS dat het onderzoek uit de academische ivoren toren wil halen. Deze selecte groep van Bijbelwetenschappers, met Robert W. Funk als geestelijke vader en Dominic Crossan als bekendste exegeet, besliste met een stemming over de historische waarde van de informatie over Jezus (Van Oyen 2004: 50). Niet enkel exegeten maakten deel uit van deze selecte groep. Op die manier wou het *Jesusseminar* de belangstelling voor het onderwerp een bredere weerklank geven. Daarnaast zijn er nog tal van andere belangstellenden die de vraag naar de historische Jezus opnieuw opnemen. Deze hernieuwde belangstelling in de historische Jezus van zogenaamde *Third Quest* resulteert in tal van boeken die een beeld van de historische Jezus willen portretteren.[5]

Uit het hele onderzoek naar de historische Jezus valt te concluderen dat de historische Jezus niet samenvalt met de Christus van het geloof omdat er over deze laatste meer beweerd wordt dan historisch waarschijnlijk is. Bijgevolg rijst de vraag op welke gronden deze gelovige claims gerechtvaardigd zijn. Voor het hele onderzoek naar de historische Jezus blijven daarom de bevindingen van Schweitzer vandaag overeind, namelijk dat elke onderzoeker tot op zekere hoogte zijn eigen vooroordelen in zijn Jezusbeeld projecteert.

Dat nodigt uit tot een radicale hermeneutiek die zich voor de interpretatie buigt over de eigen denkschema's en a priori's waarmee men aan de slag gaat om een Jezusbeeld te reconstrueren. Wie zich vandaag dus op een authentieke wijze

5. Voor een overzicht van de literatuur daarover, zie Van Oyen (2004: 38-39).

over Christus wil uitspreken, moet daarbij zijn eigen hermeneutische vooronderstellingen ook kritisch opnemen. In de manier waarop het onderzoek naar de rol van de hermeneutiek evolueert, wordt de particulariteit van de hermeneutische cirkel problematisch. Elke uitspraak is aan tijd en ruimte gebonden. Kan er vanuit die particulariteit dan nog over een universele Christus gesproken worden?

Tegelijk brengt de problematisering van de hermeneutiek een andere belangrijke vraag binnen. Is in het hele onderzoek naar de verhouding tussen de historische Jezus en de Christus van het geloof de hermeneutiek een methode of een wijze van zijn? Wanneer het louter een methode is, blijft de hermeneutiek tot op zekere hoogte uitwendig aan de bepaling van de Christus van het geloof. Wanneer de hermeneutiek meer is dan methode, dan maakt ze onlosmakelijk deel uit van wat er over Christus beweerd wordt. Leert dat alles de gelovige en de theoloog iets over de wijze waarop Jezus Christus vandaag gezien en begrepen moet worden?

Jezus Christus, hermeneut van Godswege

In wat nu volgt, beschouw ik het denken van de theoloog Edward Schillebeeckx (1914-2009) die zich met de bevindingen van het historische Jezusonderzoek geconfronteerd wist en tevens voor de uitdaging stond om tot een hedendaagse interpretatie en formulering te komen van de Christus van het geloof.[6] Daaraan wil ik enkele bedenkingen toevoegen over de plaats en de functie van hermeneutiek in een hedendaags geloof.

De context van Schillebeeckx' denken is dat van de laatmoderniteit. Hij is gevormd in de scholastieke traditie, maar heeft al kennis genomen van de *nouvelle théologie*.[7] De nouvelle théologie zoekt opnieuw aansluiting bij de bronteksten uit de vroegste eeuwen van het christendom en bij de menselijke ervaring. In de scholastieke theologie werden deze twee aspecten immers verwaarloosd. Schillebeeckx heeft onder anderen auteurs als Heidegger leren kennen, die precies het existerende karakter van het menselijk bestaan benadrukken. Aanvankelijk bewandelt Schillebeeckx nog het pad van de scholastieke theologie, maar tal van intellectuele uitdagingen doen hem een middenweg zoeken tussen de traditie en het recht doen aan de menselijke ervaring.

In zijn denken over de openbaring in Christus, is hermeneutiek een wezenlijk onderdeel. Volgens Schillebeeckx is alles begonnen met de ervaring van de eerste leerlingen (Schillebeeckx 1978: 18-27). De volgelingen van Jezus hebben het fascinerende, bevrijdende, helende karakter van zijn aanwezigheid ervaren. Ook de

6. Voor een presentatie van het denken en de historische context van Schillebeeckx' tijd verwijs ik naar het eerste deel van zijn intellectuele biografie (Borgman 1999).

7. De nouvelle théologie is een stroming binnen de theologie van de twintigste eeuw die een herbronning voorstaat om de theologie en het pastoraat nieuw leven in te blazen. Zij distantieerde zich in een aantal gevallen van de scholastieke theologie om meer aandacht te geven aan de teksten van Kerkvaders. Deze theologie oefent een belangrijke invloed uit op het tweede Vaticaans concilie.

epistemologische wending onder invloed van de *linguistic turn* is hem niet ontgaan (Schillebeeckx 1977: 25-26). In die context concludeert hij dat ook geloofservaringen theoriegeladen en talig bemiddeld zijn. Dat geldt ook voor de ervaring van de leerlingen die Jezus als levende persoon beleefd hebben. Vanuit de horizon van hun joodse geloof en met de kennis van de Schrift zijn de leerlingen Jezus uiteindelijk gaan zien in een bepaald licht. Zo heeft het historische Jezusonderzoek duidelijk aangetoond dat de vier canonische evangeliën sporen bevatten van de theologie van de auteur of gemeenschap waarin ze tot stand gekomen zijn.

Enerzijds zit er dus een intersubjectief aspect aan die interpretatieve ervaring vast: zó hebben de leerlingen Jezus ervaren als ‘Zoon van God’. Anderzijds claimt het getuigenis van de leerlingen ook dat er een objectieve dimensie aan vastzit. De getuigenissen over Jezus door de evangelisten hebben de intentie om te beweren: zoals wij over Jezus getuigen, zó moet men hem ook zien. Christelijke openbaring in Jezus Christus is dus verre van een openbaringspositivisme waarin geen ruimte zou zijn voor menselijke ervaring en interpretatie. Zo concludeert Schillebeeckx: ‘De interpretatieve ervaring hoort wezenlijk bij het begrip openbaring’ (Schillebeeckx 1978: 19). Met andere woorden, zonder de hermeneutische ervaring van de leerlingen die Jezus ge*zien* hebben *als* Zoon van God zou Jezus van Nazareth geen openbaring van Godswege zijn.[8]

Het onderzoek van Schillebeeckx laat zien dat de hermeneutiek ook een plaats heeft in het openbaringsgebeuren zelf. Hermeneutiek is niet louter een middel dat dient om tot de openbaring door te dringen. Het maakt deel uit van het openbaringsgebeuren zelf, wat impliceert dat het daardoor ook een normatief statuut krijgt. Bijgevolg zal hermeneutiek niet alleen een rol spelen in het tot stand komen van de openbaring, maar ook in het doorgeven van deze openbaring als bron van geloof en in de ontwikkeling van een geloofstraditie (Geffré 2001: 22). Omdat hermeneutiek en interpretatie in de twintigste eeuw flink aan belang gewonnen hebben, merken we ook een verschuiving in het begrip openbaring. Dat is niet langer een voltooid gegeven, maar een gebeuren dat zich steeds verder ontwikkelt. In zijn boek *Mensen als verhaal van God* biedt Schillebeeckx onderstaand schema (figuur 1) waarbij hij uitlegt dat er een vorm van proportionele gelijkenis bestaat in de wijze waarop Jezus’ boodschap zich tot de sociaal-historische context verhoudt en de wijze waarop de nieuwtestamentische boodschap zich vandaag tot de nieuwe sociaal-historische context verhoudt. Het proces om die verhouding vandaag te vinden noemt Schillebeeckx ‘inculturatie’ (Schillebeeckx 1989: 60). De christelijke traditie wordt gekenmerkt door een gelijke verhouding in de tijd. Ook al zijn er verschillende vormen van geloofsverstaan door de eeuwen heen die elkaar afwisselen, toch blijft er een continuïteit in de vorm van een ‘gelijke proportie’.

8. In *La métaphore vive* stelt Ricœur dat de metafoor die ons de werkelijkheid laat ‘*zien als*’ een ontologische kracht heeft om het zijn uit te drukken (Ricœur 1975).

$$\frac{\text{Jezus' boodschap}}{\text{sociaal-historische context van Jezus}} = \frac{\text{nieuwtestamentische boodschap}}{\text{sociaal-historische context van NT}}$$

is *gereproduceerd* in de verhouding bijvoorbeeld:

$$\frac{\text{patristiek geloofsverstaan}}{\text{sociaal-historische context toen}} = \frac{\text{middeleeuws geloofsverstaan}}{\text{sociaal-historische context toen}}$$

en die gegeven en gereproduceerde verhouding moet ten slotte *andermaal gereproduceerd worden* in de verhouding of articulatie:

$$= \frac{\text{huidig geloofsverstaan}}{\text{onze sociaal-historische en existentiële context}}$$

Figuur 1. **De verhouding tussen Jezus' boodschap en de historische context zoals Schillebeeckx ze ziet (schema overgenomen uit: Schillebeeckx 1989)**

Schillebeeckx zal niet ontkennen dat er periodes zijn die van elkaar verschillen en dat er sprake is van discontinuïteit. Maar met een concept als 'gelijke proportie' blijft de nadruk liggen op een permanentie in de tijd in de vorm van een 'essentie', een 'fundamentele eenheid en gelijkheid' in de verhouding (Schillebeeckx 1977: 60). De verhouding tussen cultuur en geloof steunt dus eveneens op de gelijke proportie. Het valt Schillebeeckx niet te verwijten dat hij denkt zoals hij denkt gezien de context van het cultuurkatholicisme van waaruit hij gelovig gesocialiseerd is. Maar ondertussen zien we in de samenleving met eigen ogen dat er een opmerkelijke verschuiving plaatsvindt van een cultuur- naar een keuzechristendom. Ook Schillebeeckx wordt daarmee geconfronteerd, maar hij kan de consequenties ervan nog niet ten volle in zijn theologisch denken integreren. Dan zou hij onder andere moeten erkennen dat een traditie zich niet altijd met een 'gelijke proportionaliteit' ontwikkelt, maar dat er ook fundamentele breuklijnen bestaan in de traditie. Schillebeeckx vertrekt immers nog vanuit een correlatiemodel waarin het accent meer ligt op continuïteit dan op discontinuïteit. Vandaag zou de nadruk evenzeer liggen op de discontinuïteit als op de continuïteit, of zou het gebruik van het begrip paradigma, zoals dat in de wetenschappen gebeurt, erop wijzen dat er wezenlijke veranderingen in de geloofsstijl kunnen optreden. De ruimte is te beperkt om een postkritische correlatie uit te werken, maar men zou kunnen vertrekken van de wijze waarop Ricœur de persoonsidentiteit uitwerkt. Deze identiteit steunt op een talige bemiddeling, waardoor het mogelijk is om een identiteit te claimen ondanks fundamentele veranderingen.

Hermeneutiek, van descriptief naar prescriptief

In dit artikel heb ik gepoogd aan te geven hoe er zich binnen de theologie ook een hermeneutische wending voordoet en heeft voorgedaan. Zowel binnen het theologisch epistemologische domein, als binnen de exegese, evenals op christologisch vlak zijn de sporen daarvan terug te vinden. Daarbij ben ik hoofdzakelijk descriptief gebleven. De hermeneutiek is binnen de theologie echter meer dan een methode. Om dat te verduidelijken, wil ik teruggrijpen naar de resultaten van het recente onderzoek naar de historische Jezus, in de zogenaamde *Third Quest*. Wanneer we de bevindingen mogen aannemen die Schillebeeckx, maar ook John Meier uitschrijft in zijn magistrale werk – de nu al vier volumes tellende studie *The Marginal Jew* – is Jezus zelf op een creatieve en interpretatieve wijze omgegaan met zijn eigen joodse traditie. Met andere woorden, interpretatie en hermeneutiek behoren tot de kern van het christendom. Ook het document van de pauselijke Bijbelcommissie onderstreepte dat reeds door te stellen dat de betekenis van bij het begin openstaat voor verdere ontwikkeling via de lectuur (Pauselijke Bijbelcommissie 1994: 32). Dat geeft aanleiding tot een traditieontwikkeling waarvan de hermeneutische dynamiek een wezenlijk onderdeel is.[9] Het huidige Jezusonderzoek leert dat Jezus zelf zijn eigen joodse traditie doorgegeven heeft door ze te interpreteren. En die Jezusbeweging heeft in de geschiedenis voortzetting gekregen dankzij een voortdurende hermeneutiek in dialoog met de ervaring van mensen en de context waarin ze leefden. Dat doet ons vandaag beseffen dat er geen getrouwe Jezustraditie kan bestaan zonder interpretatie. Met de hermeneutische wending in de theologie rijst bij vele theologen het besef dat er niet alleen descriptief over hermeneutiek maar ook prescriptief gesproken moet worden. Interpreteren is eerder een zaak van waarschijnlijkheid dan van zekerheid. Het schept eerder een mogelijkheid aan interpretaties dan een exacte betekenis. Maar niet alle interpretaties zijn mogelijk. De normatieve kant leert dat er zonder hermeneutiek ook geen trouw kan zijn aan de openbaring en de geloofswaarheid die daarmee gegeven is. En dus sluit hermeneutiek op zijn minst al een geloofspositie uit, namelijk een waarin de interpretatie geweigerd wordt.

Tot slot bied ik nog een kleine terugblik op de besproken theologische domeinen. Wat zou bovenstaande conclusie hiervoor kunnen betekenen? Passen we een en ander toe op de theologische epistemologie, dan wordt duidelijk dat er rekening gehouden moet worden met de eigen positie binnen een context met een veelheid aan werkelijkheidsbenaderingen. Aangezien de theologische epistemolo-

9. Sommige theologen laten deze hermeneutische dialectiek in de ontwikkeling van de geloofstraditie op een bepaald ogenblik eindigen. Ik verwijs naar een artikel van de toenmalige kardinaal Ratzinger die stelt dat met de synthese tussen het christelijk geloof en de Griekse filosofie een samenhang en partnerschap bereikt is die wezenlijk deel uitmaken van het geloof (Ratzinger 1982: 344). De moderniteit bedreigt de vrucht van deze synthese en kan in zijn ogen weinig meer toevoegen aan de hermeneutiek van het geloof die zich toen ontvouwd heeft. Dergelijke bevindingen staan natuurlijk haaks op een theologie die steunt op het inzicht dat hermeneutiek een wezenlijk en blijvend onderdeel is van de geloofsontwikkeling. Met dank aan Lieven Boeve die mij op deze tekst attent heeft gemaakt (zie ook Boeve 1993).

gie zelf haar bestaansrecht vandaag ontleent aan een pluraliteit aan mogelijke hermeneutische posities, wordt ze geacht deze pluraliteit ook te verdisconteren in haar eigen particulariteit. Trouw blijven aan de eigen hermeneutische positie impliceert bijgevolg ook de openheid en de bereidheid tot dialoog met andere mogelijke (levens-)beschouwelijke standpunten zonder deze a priori af te wijzen. Geloofswaarheid is bijgevolg geen exclusief bezit van een geloofspositie en de reflectie er op, maar is te vinden in een dialoog met andere.

Analoog geldt dit voor de exegese van de Bijbel. Vanuit de bekommernis om geloofswaarheid veilig te stellen, zijn de pluraliteit en de conflicterende interpretaties van de Bijbel vaak als negatief bestempeld. Een hermeneutisch bewustzijn kan ertoe bijdragen dat een pluraliteit en zelfs conflicterende interpretaties een verrijking kunnen zijn. Elke interpretatie van een Bijbeltekst of een geloofsuitspraak bepaalt expliciet of impliciet ook de richting waarin God gezocht moet worden. De veelheid aan richtingen waarin gewezen wordt, wordt bijeengehouden door de betekenaar 'God' maar blijft juist door de veelheid aan verwijzingen ook een 'open' verwijzing in de zin dat ze de transcendentie van God respecteert waarnaar verwezen wordt. In navolging van Ricœur zou men kunnen stellen dat 'begrijpen wat er met het woord "God" bedoeld wordt, het volgen is van de richting waarin het woord wijst' (Ricœur 1986: 129). Voor de christologie impliceert deze hermeneutische wending de openheid voor een veelheid aan Jezusbeelden. Veelheid en tegenstelling hoeven in dit geval geen bron van verwarring of afbreuk te betekenen aan de eenheid van Christus. Wel integendeel, de veelheid aan facetten die het gevolg van een hermeneutische wending is, kan zoals de vele vlakken aan een diamant samengenomen de schoonheid van het geheel uitmaken.

Bibliografie

Ausloos, H. & Lemmelijn, B. *De bijbel: een (g)oude(n) gids. Bijbelse antwoorden op menselijke vragen*. Leuven: Acco, 2005.

Boeve, L. 'Kerk, theologie en heilswaarheid: De klare visie van Joseph Ratzinger', in: *Tijdschrift voor Theologie.* 33, 1993, 139-165.

Boeve, L. 'Zeg nooit meer correlatie. Over christelijke traditie, hedendaagse context en onderbreking', in: *Collationes.* 33, 2004, 193-219.

Borgman, E. *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel 1: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*. Baarn: Uitgeverij Nelissen, 1999.

Brabant, C. 'Ricœurs hermeneutische ontologie', in: *Tijdschrift voor filosofie*. 69, 2007, 509-534.

Brabant, C. 'Geloof, waarheid en referentie. Ricœurs filosofische hermeneutiek in dienst van een theologische epistemologie', in: *Tijdschrift voor Theologie.* 48, 2008, 182-198.

Brabant, C. 'Ricœur's Hermeneutical Ontology', in: Verheyden, J., Hettema, T. & Vandecasteele, P. (red.) *Paul Ricœur. Poetics and Religion*. Leuven: Peeters Publishers, 2010, 257-275.

Dahan, G. *Lire la Bible au Moyen-Age: Essais d'herméneutique mediévale*. Genève: Librairie Droz, 2009.

Decorte, J. *De waanzin van het intellect. Twee modellen van de eeuwige strijd tussen goed en kwaad*. Kampen/Kapellen: Pelckmans/Kok, 1989.

Geffré, C. *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

Geffré, C. *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

Geldhof, J. (red.) *Dienstmaagd of vriendin? Een dialoog tussen filosofie en theologie*, Leuven/Voorburg: Acco, 2005.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993[17][1927].

Jeanrond, W. *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. London: Macmillan, 2002.

Marquard, O. *Einde van het Noodlot en andere essays van Odo Marquard*. Baarn: Agora, 1999.

McGrath, A. *Christelijke Theologie. Een introductie*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1997.

Meier, J.P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1. The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday, 1991.

Meier, J.P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 2. Mentor, Message and Miracles*. New York: Doubleday, 1994.

Meier, J.P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 3. Companions and Competitors*. New York: Doubleday, 2001.

Meier, J.P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 4. Law and Love*. New Haven/London: Yale University Press, 2009.

Van Oyen, G. 'Jezus in veelvoud. Over de moeilijke maar noodzakelijke zoektocht naar de historische Jezus', in: *Collationes.* 27, 1997, 115-141.

Van Oyen, G. *Jezus. Toen en nu en dan*. Leuven: VBS/Acco, 2004.

Van Oyen, G. 'What More Should We Know about Jesus than One Hunderd Years Ago?', in: *Louvain Studies.* 32, 2007, 7-22.

Pascal, B. *Gedachten*, Amsterdam: Boom, 1997.

Pauselijke Bijbelcommissie. 'De interpretatie van de Bijbel in de Kerk', in: *1-2-1 Kerkelijke documentatie.* 22 (3), 1994, 1-60.

Ratzinger, J. *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Wewel, 1982.

Ricœur, P. *Philosophie de la volonté. 1: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

Ricœur, P. *Philosophie de la volonté. 2: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1988 [1960].

Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.

Ricœur, P. 'Foi et philosophie aujourd'hui', in: *Foi-Éducation.* 1972, 1-13.

Ricœur, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

Ricœur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986.

Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

Ricœur, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.

Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Schillebeeckx, E. *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*. Bloemendaal: Uitgeverij H. Nelissen, 1977.

Schillebeeckx, E. *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*. Bloemendaal: Uitgeverij H. Nelissen, 1978.

Schillebeeckx, E. *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Uitgeverij H. Nelissen, 1989.

Schüssler Fiorenza, F. 'Systematic Theology: Task and Methods', in: Schüssler Fiorenza, F. & Galvin, J. (red.) *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives.* Systematic Theology Vol. 1. Minneapolis: Fortress Publishers, 1991, 3-87.

Schweitzer, A. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1906.

Theissen, G. & Merz, A. *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. London: SCM Press Ltd., 1998.

Torrey, R.A. & Dixon, A.C. *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.

Vattimo, G. & Rovatti, P.A. *Il pensiero debole*. Milaan: Feltrinelli, 1983.

Vedder, B. *De voorlopigheid van het denken. Over Heideggers hermeneutisering van de filosofie (Tertium Datur 14)*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2004.

Visker, R. *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology (Phaenomenologica 155)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

Van de Wiele, J. 'De Metafysica en het Godsprobleem. Een gesprek met Martin Heidegger', in: Moors, M. & Van der Veken, J. (red.) *Naar leeuweriken grijpen. Leuvense opstellen over metafysica*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1994, 175-202.

Deel II.

Uitstappen in de literaire hermeneutiek

VROEGMODERNE EN LAATMODERNE HERMENEUTIEK: NAAR AANLEIDING VAN CONSTANTIJN HUYGENS' *OOGHENTROOST*

Christophe van der Vorst
Universiteit Gent – Centrum voor Teksteditie en Bronnenstudie

Wie wil ontkennen dat glossen de onzekerheid en onwetendheid nog doen toenemen? Het is toch zo dat van geen enkel boek waarover wij ons steeds weer buigen, of het nu van menselijke of van goddelijke oorsprong is, de moeilijkheden worden opgelost door welke interpretatie ook.

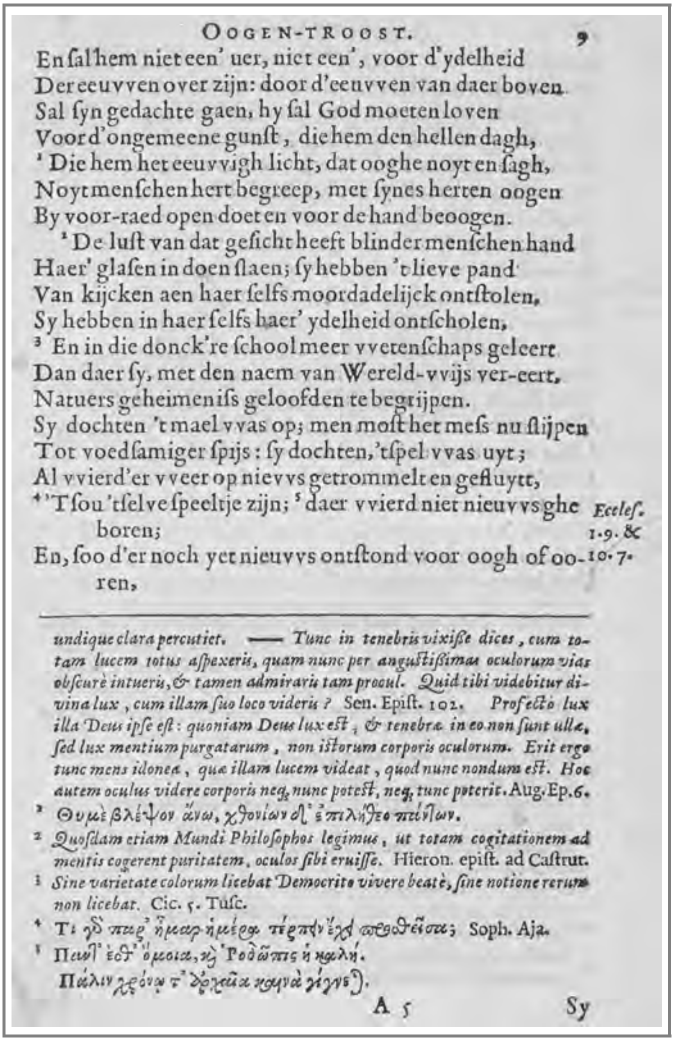
Montaigne, 'Over de ervaring'[1]

Inleiding

In 2007 begon aan de vakgroep Nederlandse literatuur van de Universiteit Gent een onderzoeksproject over *Ooghentroost*, het lange troostdicht voor de blinden dat Constantijn Huygens (1596-1687) in 1647 publiceerde. Het project richt zich onder meer op vroegmoderne opvattingen over tekstualiteit en intertekstualiteit. Huygens' gedicht is een karakteristiek product van die vroegmoderne (inter)tekstualiteit, en de compositie ervan brengt ons begrip bij over het lezen van teksten omstreeks het midden van de zeventiende eeuw. Nooit voorheen is de (inter)tekstualiteit van *Ooghentroost* uitvoerig aan de orde gekomen, maar waar ze toch ter sprake kwam, zoals bijvoorbeeld in de interpretatieve studie van De Kruyter (1971) en de teksteditie van Zwaan (1984), werd ze nauwelijks geproblematiseerd.

Zowel De Kruyter als Zwaan hebben nochtans gewezen op een lacune in het vroegere onderzoek naar het gedicht. Volgens hen werd de uitgebreide paratekst rond *Ooghentroost* in het verleden steeds genegeerd. Deze paratekst bestaat uit een collectie van ruim zeshonderd citaten uit de klassieke en vroegchristelijke traditie, alsook een reeks verwijzingen naar de Schrift, zowel het Oude als het Nieuwe Testament. Middels een ingenieus notenapparaat heeft Huygens al deze referenties in verband gebracht met zijn eigen, ruim duizend Nederlandse verzen (zie figuur 1, p. 78). De Kruyter en Zwaan hebben onderstreept dat ze dat paratekstuele apparaat wel van betekenis vinden, maar uit hun lectuur blijkt dat ze de citaten en verwijzingen overwegend opvatten als inhoudelijke dubbels van Huygens' eigen verzen. Volgens hen bevestigen de marginalia slechts de boodschap

1. 'Qui ne diroit que les glosses augmentent les doubtes et l'ignorance, puis qu'il ne se voit aucun livre, soit humain, soit divin, auquel le monde s'embesogne, duquel l'interpretation face tarir la difficulté?' (Montaigne 1965: 1067). Vertaling naar Montaigne (2006: 1378).



OOGEN-TROOST. 9

En ſal hem niet een' uer, niet een', voor d'ydelheid
Der eeuvven over zijn: door d'eeuvven van daer boven
Sal ſyn gedachte gaen, hy ſal God moeten loven
Voor d'ongemeene gunſt, die hem den hellen dagh,
[1] Die hem het eeuvvigh licht, dat ooghe noyt en ſagh,
Noyt menſchen hert begreep, met ſynes herten oogen
By voor-raed open doet en voor de hand beoogen.
[2] De luſt van dat geſicht heeft blinder menſchen hand
Haer' glaſen in doen ſlaen; ſy hebben 't lieve pand
Van kijcken aen haer ſelfs moordadelijck ontſtolen,
Sy hebben in haer ſelfs haer' ydelheid ontſcholen,
[3] En in die donck're ſchool meer vvetenſchaps geleert
Dan daer ſy, met den naem van Wereld-vvijs ver-eert,
Natuers geheimeniſs geloofden te begrijpen.
Sy dochten 't mael vvas op; men moſt het meſs nu ſlijpen
Tot voedſamiger ſpijs: ſy dochten, 'tſpel vvas uyt;
Al vvierd'er vveer op nievvs getrommelt en gefluytt,
[4] 'T ſou 'tſelve ſpeeltje zijn; [5] daer vvierd niet nieuvvs ghe-boren; *Eccleſ. 1.9. & 10.7.*
En, ſoo d'er noch yet nieuvvs ontſtond voor oogh of oo-ren,

undique clara percutiet. —— *Tunc in tenebris vixiſſe dices, cum totam lucem totus aſpexeris, quam nunc per anguſtiſſimas oculorum vias obſcurè intueris, & tamen admiraris tam procul. Quid tibi videbitur divina lux, cum illam ſuo loco videris?* Sen. Epiſt. 102. *Profectò lux illa Deus ipſe eſt: quoniam Deus lux eſt, & tenebræ in eo non ſunt ullæ, ſed lux mentium purgatarum, non iſtorum corporis oculorum. Erit ergo tunc mens idonea, quæ illam lucem videat, quod nunc nondum eſt. Hoc autem oculus videre corporis neq; nunc poteſt, neq; tunc poterit.* Aug. Ep. 6.

[1] Θυμὲ βλέψον ἄνω, χθονίων δ' ἐπιλήθεο πάντων.

[2] *Quoſdam etiam Mundi Philoſophos legimus, ut totam cogitationem ad mentis cogerent puritatem, oculos ſibi eruiſſe.* Hieron. epiſt. ad Caſtrut.

[3] *Sine varietate colorum licebat Democrito vivere beatè, ſine notione rerum non licebat.* Cic. 5. Tuſc.

[4] Τί γὰρ παρ' ἦμαρ ἡμέρα τέρπειν ἔχει προσθεῖσα; Soph. Aja.

[5] Πάντ' ἔσθ' ὅμοια, καὶ Ῥοδῶπις ἡ καλή.
Πάλιν χρόνῳ τ' ἀρχαῖα καινὰ γίγνεται.

A 5 Sy

Figuur 1. **Voorbeeldpagina uit *Ooghentroost* (1647)**

van de dichter. En dat was volgens De Kruyter en Zwaan precies de reden waarom men in het verleden dat paratekstuele apparaat nooit echt verkend heeft. Meer nog, in de *Ooghentroost*-uitgaven van onder anderen Bilderdijk (1824/25), Heinsius (1904/25) en Strengholt (1973/78) werden de marginalia niet eens opgenomen, omdat ze volgens de tekstbezorgers geen echte meerwaarde boden voor de interpretatie van het gedicht. Nochtans is de verhouding tussen de 'robe' en de 'bordure', zoals René Descartes (1596-1650) de hoofd- en bijtekst destijds etiketteerde, allerminst ondubbelzinnig (1926: 252). Doordat Huygens zijn verzen te midden van uiteenlopende literaire, filosofische en religieuze teksten lokaliseerde, bracht hij zijn gedicht niet alleen in verband met tradities die niet zomaar te rij-

men zijn met zijn eigen betoog, hij gaf tevens de voorzet aan zijn lezers om na te denken over de verhouding tussen deze verschillende tradities onderling én over de band die ze zelf misschien met de tradities ervaren.

In deze bijdrage begin ik met een lectuur van *Ooghentroost* tegen de achtergrond van de vroegmoderne protestantse hermeneutiek.[2] De manier waarop De Kruyter en Zwaan de marginalia in hun werk presenteren wekt de indruk dat vroegmoderne lezers de marginalia op een relatief lineaire wijze in hun lectuur betrokken. Bovendien zou men de idee kunnen krijgen dat ook voor deze lezers de nauwkeurigheid van de citaten primeerde. Dat wil zeggen, *of* men las de citaten om de validiteit van Huygens' betoog na te gaan (De Kruyter), *of* men ging de historische accuraatheid van de tekstfragmenten na, de mate waarin Huygens zijn bronnen correct aanhaalde (Zwaan). In wat volgt wil ik betogen dat de marginalia – in hun samenhang met Huygens' verzen, maar ook in hun onderlinge samenhang – de vroegmoderne lezer veeleer naar het inzicht moesten leiden door en door zondig te zijn. In die zin werkte de marge van *Ooghentroost* op een vergelijkbare manier als de Schrift in Luthers hermeneutiek. De ervaring van zondigheid was volgens de eerste reformator een essentiële stap in het lezen van de Schrift.

In het tweede deel van mijn bijdrage zal ik vervolgens ingaan op het historisch verband tussen de vroegmoderne protestantse hermeneutiek en het werk van een laatmodern theoreticus, Hans-Georg Gadamer. Zoals ik wil aangeven, delen vroegmoderne en laatmoderne tekstopvattingen fundamentele intuïties over wat teksten zijn, hoe ze werken en hoe lezers met teksten kunnen omgaan. Daarbij speelt de ervaring van de tekst telkens een grote rol. Maar er zijn vanzelfsprekend ook wezenlijke verschillen tussen de visies op het lezen van vroegmoderne hermeneutici en Gadamer. Terwijl voor de vroegmoderne hermeneutici het lezen van de Schrift een uniek gebeuren was dat zijn betekenis pas kreeg binnen een gesloten heilsgeschiedenis, wil Gadamer het lezen verheffen tot een handeling die ondernomen wordt in het bewustzijn van een open geseculariseerde historiciteit. De gelijkenissen en de verschillen tussen de vroegmoderne en laatmoderne hermeneutische opvattingen helpen ons om een scherper zicht te krijgen op de manier waarop *Ooghentroost* in de zeventiende eeuw gelezen werd.

Ooghentroost en de vroegmoderne protestantse hermeneutiek

De zetspiegel van een vroegmoderne uitgave van *Ooghentroost* wekt de indruk dat het gedicht een tekst is die expliciet vraagt om gelezen te worden in samenhang met andere teksten. De tekstfragmenten, naast en onder de verzen van Huygens, zetten de lezer aan om zelf op onderzoek te gaan. Zo vertoont de presentatie van

2. In deze bijdrage beperk ik mij tot een lezing van Luthers hermeneutiek. Het spreekt dat zijn hermeneutiek niet zomaar gelijkgesteld kan worden aan andere varianten van de protestantse hermeneutiek. Maar in grote lijnen komen de interpretatieprincipes van bij voorbeeld Calvijn overeen met die van de eerste reformator. Zie Hendrix (1983: 239, ook noot 22) en Ward Holder (2006: 24).

de tekst een grote gelijkenis met vroegmoderne theologische commentaren. Naar analogie van zulke commentaren liet Huygens referenties als 'Rom. 9:21' in de verticale marge van de pagina's afdrukken. In de theologische commentaren van zijn tijd dienden zulke referenties *in margine* als bewijsplaatsen voor de geboden exegese van deze of gene tekst uit het Oude of Nieuwe Testament. Die interpretatiestrategie, die traditioneel *collatio locorum* wordt genoemd, gaat minstens terug tot Augustinus (354-430), die in zijn bekende verhandeling over de hermeneutiek, *De doctrina christiana* (397/427), de lezers van de Schrift aanspoort om verschillende tekstfragmenten met elkaar in verband te brengen in het geval een bepaalde passage duister is.[3] Om deze techniek te benoemen, gebruikt Augustinus het Latijnse werkwoord *contexere*, wat zoveel betekent als weven. Een tekst interpreteren ziet de kerkvader als betekenis in elkaar vlechten alsof het om textiel gaat (Eden 1997, 54-55). Ook over *Ooghentroost* werd er van bij de oorspronkelijke publicatie in termen van textiel gesproken. Zo verwees Descartes naar Huygens' troostdicht met 'robe' en 'bordure' (Descartes 1926: 251). Waarschijnlijk ontleende de Franse filosoof die textiele metafoor aan Huygens zelf. In het korte Latijnse openingsgedicht stelt de dichter zijn tekst voor als een kleed ('vestis') dat zijn waarde ten dele ontleent aan de franjevolle zoom ('fimbria'), dat wil zeggen de marge.[4]

Ook in de vroegmoderne protestantse hermeneutiek wordt de *collatio locorum* beschreven en verdedigd. Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), een protegé van Philipp Melanchton (1497-1560) en Martin Luther (1483-1546), verwerkte Luthers exegetische praktijk tot een hermeneutische theorie in zijn *Clavis scripturae sacrae* (1567). Huygens bezat een herdruk van dit traktaat (Van Stockum 1903: 2). Verwijzend naar Augustinus schrijft Flacius dat 'de plaatsen in de Schrift zorgvuldig met elkaar vergeleken moeten worden. Zo verheldert de ene plaats de andere. Dit is een vruchtbare manier om de Schrift te verklaren. Hiervan getuigen de kerkvaders zelf.'[5] Huygens' tekst, met zijn marginale verwijzingen naar de Bijbel, roept dus de associatie op met een theologisch commentaar. Voor de 'exegese' van de verzen moet de lezer dus de ruimere contexten waaraan gerefereerd wordt, opnemen in zijn lectuur.

Er is nog een bijkomende reden om aan te nemen dat de vroegmoderne lezers van Huygens' *Ooghentroost* het gedicht aanvulden met de contexten waaruit de

3. Augustinus beschrijft deze leesstrategie in *De doctrina christiana*, 3.4.8. Ze komt sterk overeen met de leeswijze die in het klassieke Alexandrië werd aangeduid met de maxime van de taalkundige en bibliothecaris Aristarchos van Samothrake (217-144 v.C.): 'Homeros uit Homeros verklaren' (Schäublin 1977: 221; Bianchi 2002: 14).

4. 'Ut malè consuta pretium det fimbria vestis' wordt in de editie van Zwaan vertaald als 'Moge de franje het slecht genaaide kleed waarde geven' (Huygens 1984: 2). In *Dagh-werck* (1658) vergelijkt Huygens het dichten met het vlechten van woorden. Hij gebruikt er ook het beeld van garen en een web (Huygens 1973: 124-126).

5. '[S]icut praeclare dicit Augustinus, non facile ullam sententiam esse figurate propositam, quae non sit alibi perspicue explicata. Conferantur igitur loca Scripturae diligenter, sic alius alium illustrabit: quae felicissima expositio Scripturae est, testantibus id etiam ipsis Patribus', deel 2, verhandeling 1 (Flacius 2009: 146).

marginalia afkomstig zijn. Onderaan de titelpagina's van de *Ooghentroost*-uitgaven van 1651 en 1653 zien we als frontispice een afbeelding van het interieur van de 'Amsteldamsche Bibliotheeck'. De leesbanken waar de bezoekers op zitten of waartegen ze aanleunen, vormen tevens boekenrekken. De bezoekers kunnen naar eigen wens boeken openslaan en geraadpleegde boeken opbergen, zonder zich te moeten verplaatsen. Een dergelijke infrastructuur nodigt dus uit om teksten naast elkaar te leggen en te vergelijken. Zo moet ook *Ooghentroost* gelezen worden, lijkt de boodschap: in samenhang met de teksten waarvan het gedicht ten dele het product is. Zo'n omgang met teksten is karakteristiek voor de vroegmoderne protestantse leescultuur, waarin leesvaardigheid sowieso hoog op de agenda stond. 'It was one thing to listen and be inspired', schrijft Cressy, 'but an altogether more satisfactory activity to read and review, to go back over difficult passages, compare texts and glosses, and find one's own way about the scriptures. Without literacy this dimension of the Christian experience was closed. Nor should the Christian fear that private reading would lead to error'(Cressy 1980: 5). Van zo'n actieve leeshouding geeft de zetspiegel van *Ooghentroost* onmiskenbaar blijk.

Naast de vormelijke gelijkenissen tussen *Ooghentroost* en vroegmoderne theologische commentaren vormt ook een gedeelde preoccupatie met de dynamiek tussen het bewustzijn van de eigen zondigheid en de eventualiteit van de verlossing een goede reden om Huygens' gedicht tegen het licht te houden van de vroegmoderne protestantse hermeneutiek. In Luthers verlossingsleer neemt het lezen van de Schrift een cruciale plaats in. Hij zag het lezen als een *conditio sine qua non* om genade te kunnen ontvangen.[6] Naar analogie van Augustinus' *De spiritu et littera* (412) maakte Luther een onderscheid tussen de letter en de geest van de tekst. Dat onderscheid mag evenwel niet worden opgevat als het verschil tussen de letterlijke en figuurlijke betekenis van een tekst, zin of woord. Het slaat niet zozeer op een formeel-exegetisch principe als wel op het zelfbegrip van de lezer. Volgens Luther is dat zelfbegrip recht evenredig aan zijn ontologische houding ten aanzien van de tekst (Bruns 1992: 146). Wie de Schrift naar de letter leest, verhoudt zich tot de tekst als een veroordeelde in de rechtbank. Hij ziet zichzelf dan als een zondaar. Wie deze ervaring heeft bij het lezen van de Schrift, aldus Luther, leest de tekst als een wet. Die wet vindt de lezer vooral, zij het niet uitsluitend, in het Oude Testament. Zodra de lezer heeft erkend zondig te zijn, breekt het moment aan waarop hij gered kan worden. Zijn verhouding tot de tekst en zijn zelfbegrip veranderen dan helemaal. De lezer ondergaat een transformatie waardoor de Schrift voor hem in een ander licht komt te staan. Hij ziet de Schrift dan niet langer als een wet maar als een goede boodschap – het teken van God dat

6. 'The danger of utilizing the experience of the reader was a rampant subjectivism which imposed an extraneous meaning on Scripture. Luther admitted the danger, but claimed from the earliest days at the lectern that the power of Scripture was such that it was not changed into the one who studied it but instead transformed its admirer into itself and into its own powers' (Hendrix 1983: 236). Zie ook Ebeling (1968: 126-137).

hij verlost zal worden. Deze goede boodschap of *evangelium* vindt de lezer voornamelijk in de geest van het Nieuwe Testament.

Luther vat de geest dus niet zozeer op als een tekstueel gegeven maar wel als een *state of mind* waarin de lezer zich vanuit het rechte geloof door de tekst laat aanspreken. Dat geloof kan de lezer paradoxalerwijs niet zelf bewerkstelligen, het kan hem slechts te beurt vallen. Hij laat zich in die zin niet echt aanspreken door de Schrift. Het is beter te zeggen dat hij erdoor wordt ontboden. 'Deze Geest', schrijft Luther in een provocerende brief aan Hieronymus Emser (1478-1527), 'kan in geen enkel woord worden gevat, laat zich niet in inkt schrijven, of in steen, of in boeken zoals de wet, maar is geschreven in het hart [van wie leest], een levend schrijven door de Heilige Geest'.[7] Alleen God, en dus niet een clericus zoals de Katholieke doctrine verdedigde, kan aan de mens het rechte geloof en de genade schenken. Hoewel het lezen van de Schrift in wezen niks verandert aan de kans op verlossing, blijft het niettemin een voorwaarde om genade te kunnen ontvangen. Want om in aanmerking te komen voor de redding moet de lezer zijn erfzonde onder ogen zien, en dat maakt een confrontatie met de Schrift volgens Luther onafwendbaar.[8] Dit is Luthers principe *sola scriptura* zoals hij het bij voorbeeld in zijn brief aan paus Leo X verwoordde: 'Ik wil niet beweren dat ik geleerder ben dan alle andere mensen, maar wel dat de Schrift alleen zou moeten heersen. Noch stel ik voor dat Hij door mij of andere mensen geïnterpreteerd moet worden, maar ik wil Hem begrijpen in zijn geest.'[9] Dat begrip is echter van de orde van de *ervaring*, blijkens een notitie in Luthers *Tischreden* (1531-1546): 'Die Schrift versteht keiner, sie kome den einem zu haus, id est, experiatur' (1914: 170). Het lezen mikt dus niet zozeer op het begrip van de juiste tekst*betekenis*, het heeft in de eerste plaats betrekking op een unieke tekst*ervaring*.

We kunnen ons voorstellen dat *Ooghentroost* omstreeks het midden van de zeventiende eeuw in eenzelfde *state of mind* gelezen werd. Het gedicht troost niet alleen de fysieke blinden, het hoont niet alleen de morele blinden, het herinnert in wezen elke lezer aan zijn afhankelijkheid van zijn Maker. In die zin is *Ooghentroost*, de marge incluis, een retorisch construct dat de lezer in de mogelijkheid stelt hetzelfde te bekomen als een lectuur van de Schrift, namelijk de ervaring van onontkoombare zondigheid.

7. Geciteerd in Bruns (1992: 290); Luther (1897: 654).
8. 'As law (letter which kills) and gospel (spirit which gives life) the text sets its own agenda. The text gains thereby the "autonomy" interpreters who know nothing of preaching so vainly seek. When "rightly" applied, the distinction between law and gospel makes it impossible for us to change the text into our own story (allegory). Rather the sacred text is at work to change us, incorporate us into its own story: the story with a future, not "the soul's death." The "killing" function of the law cuts off every "metaphysical" escape, every defense mechanism against the text, every self-justification, in order to save, to put us back in time before the God of time, to make us historical beings, to wait and to hope' (Forde 1983: 249). Of zoals Harrison het voorstelt: 'Renaissance humanism and Reformation biblicism had combined to bring a renewed emphasis on the literal or historical sense of the biblical text. As a consequence, the narrative of the Fall was widely viewed not as an allegorical tale but a historical truth of enduring significance' (2002: 243).
9. Geciteerd in Bruns (1992: 290); Luther (1897: 98).

Kortom, zowel formeel (de zetspiegel) als inhoudelijk (de erfzonde) valt veel te zeggen voor een lezing van *Ooghentroost* tegen de achtergrond van de vroegmoderne protestantse hermeneutiek. Men mag daarbij niet uit het oog verliezen dat die hermeneutiek zelf tot een lange traditie behoort. Om nog een beter begrip te krijgen van de leeslogica waaraan Huygens' tekst appelleert, is het productief om ook deze traditie in de analyse te betrekken. Ter illustratie koppel ik terug naar Luthers hermeneutische reflecties. Zoals gezegd maakt hij een onderscheid tussen de letter en de geest van de tekst die analoog is aan de tweedeling die Augustinus maakt in zijn *De spiritu et littera*. De kerkvader zelf verwijst in dat verband naar Paulus' tweede brief aan de Korinthiërs (3.6). Augustinus schrijft: 'We mogen de woorden die [in Paulus' brief] staan, "De letter doodt maar de Geest maakt levend", echter niet alleen maar zó opvatten, dat we iets wat figuurlijk bedoeld is en binnen de context in zijn letterlijke betekenis geen zin heeft, niet letterlijk moeten nemen. Nee, zoiets betekent meer, namelijk dat we met de figuurlijke betekenis voor ogen de innerlijke mens met gééstelijk begrip moeten voeden. Dit omdat het weten naar het vlees de dood is, maar het weten naar de Geest het leven en de vrede' (2002: 30-31, par. 6). Voor Augustinus betekent een figuurlijke lezing van de Schrift in de eerste plaats een verheffende lezing. In zijn *De doctrina christiana* herhaalt hij meermaals dat de lezer de Schrift letterlijk moet nemen tenzij een passage niet letterlijk het dubbele liefdesgebod uitdraagt: bemin bovenal God en bemin uw naaste als uzelf, naar Mattheüs 22.37-40. In dat geval moet de lezer zijn interpretatie zo manipuleren dat ze finaal samenvalt met de goddelijke boodschap van de tweevoudige *caritas*. De lezer activeert dan als het ware de spirituele of figuurlijke leesmodus.

Vanuit een formeel-exegetisch standpunt is het de bedoeling van een figuurlijke lezing de inhoud van een tekst begrijpelijk en acceptabel te maken. Maar Augustinus gaat verder en begeeft zich daarmee ook op het domein van de leeservaring. De figuurlijke betekenis of *sensus spiritualis* slaat op een spirituele ontwikkeling tijdens het lezen. In het tweede boek van zijn *De doctrina christiana* beschrijft de kerkvader zeven stadia die lezer van de Schrift moet doormaken om een toestand van rustige vrede te bereiken. Deze stadia liggen op een weg die de lezer voeren van het fysieke en materiële leven naar het immanente en transcendentale bestaan. Achtereenvolgens heten die stadia vrees voor God, vroomheid, kennis, dapperheid, compassie, de reiniging van het oog van het hart en de wijsheid. Vanaf het vierde stadium, de dapperheid, spreekt Augustinus in metaforen die ook in *Ooghentroost* voorkomen.

> Zodra [de lezer] naar vermogen het licht van de Drie-eenheid heeft zien uitstralen, dringt tot hem door dat hij door zijn zwakke gezichtsvermogen dat licht niet kan verdragen. Hij reinigt op het vijfde niveau, het besluit tot compassie, zijn ziel [...]. Vol hoop en met onaangetaste kracht zal hij komen tot liefde voor zijn vijand en klimmen naar het zesde niveau. Daarin reinigt hij het oog waarvoor God zichtbaar wordt [...]. [Lezers] zien namelijk slechts voor zover ze sterven voor dit aardse bestaan; voor zover ze hier leven, zien ze niet. Hoewel

> dat licht zich nu al met vastere contouren [...] voordoet, ziet men het, zoals de tekst luidt, nog 'in raadselen en door een spiegel.'* Want op onze pelgrimstocht door het leven wandelen we meer door het geloof dan in aanschouwen, ook al zijn we burgers van een rijk in de hemelen. Op dit niveau reinigt de mens het oog van zijn hart. (* 1 Kor. 13.12, 2 Kor. 5.6-7, Filem. 3.20) (Augustinus 1999: 76, 2.7)

Augustinus gebruikt de metafoor van het zien en het licht, en hij verwijst naar de *locus classicus* in de traditie van de *visio Dei*: Paulus' eerste brief aan de Korinthiërs 13.12: 'Want wij zien nu door een spiegel in een duistere rede, maar alsdan zullen wij zien aangezicht tot aangezicht; nu ken ik ten dele, maar alsdan zal ik kennen, gelijk ook ik gekend ben'. Door zijn verlangen God te zien wil de lezer in gesprek treden met Zijn Woord in de hoop er ooit volledig mee samen te vallen. Hij kan slechts in harmonie zijn met het Woord door op het vijfde niveau afstand te doen van zijn fysieke ogen die hem door hun 'zwakke gezichtsvermogen' meer hinderen dan helpen, en door op het zesde niveau resoluut te kiezen voor zijn geestelijke oog of 'het oog van het hart', wat volgens de antropologie van de Bijbel op hetzelfde neerkomt.[10] Deze leeservaring benadert het gebeuren dat Huygens in enkele verzen van zijn *Ooghentroost* beschrijft:

> [... de mens] sal God moeten loven
> Voor d'ongemeene gunst, die hem den hellen dagh,
> Die hem het eeuvvigh licht, dat ooghe noyt en sagh,
> Noyt menschen hert begreep, met synes herten oogen
> By voor-raed open doet en voor de hand beooghen. (vv. 86-90)

Bovendien valt Augustinus' leesgebod om afstand te nemen van de fysieke visuele ervaring samen met wat Huygens met zijn gedicht beoogt: het troosten van de blinden. Dat vraagt van deze lezers evenwel om een actievere participatie in het hele gebeuren. Volgens de dichter heeft de blinde 'de Ziel voll wercks' (v. 83) zodat hem voor het aardse bestaan geen tijd meer rest: er zal 'hem niet een' uer, niet een' [...] ouer zijn' (v. 85). Niet toevallig verwijst Huygens in een voetnoot van dat vers naar een bekende troostbrief van Augustinus aan een weduwe.[11] In deze brief troost de kerkvader haar met de gedachte dat ze haar overleden echtgenoot in het hiernamaals zal terugzien. Dat weerzien zal de grootste voldoening geven, zo redeneert hij, want eindelijk zal ze haar man zien zoals hij werkelijk is. Immers, voor het eerst zullen ze elkaars zielen onbemiddeld kunnen zien, dat is zonder het hinderlijke medium van het stoffelijke lichaam. Zoals in het bovenstaande fragment over de spirituele groei van de mens uit *De doctrina christiana* verwijst Augustinus ook in zijn troostbrief naar de passage 1 Korinthiërs 13.12. De weduwe zal na haar overlijden eindelijk God zien 'aangezicht tot aangezicht'

10. Voor de analogie in de Schrift tussen het geestelijk oog en het oog van het hart, zie Stolt (2000: 50).
11. Het gaat om de tweeënnegentigste brief van Augustinus. Huygens spreekt van de zesde brief, naar een andere onderverdeling van Augustinus' brieven (zie figuur 1).

maar ook de *spiritus* van haar man. Het gaat dus in wezen om een metafysische eenwording. Zo'n eenwording is op aarde per definitie onmogelijk, maar een leeservaring waarbij de gelovige 'het oog van zijn hart zuivert' ziet Augustinus als een equivalente ervaring van wat de lezer in het rijk der hemelen mag verwachten. De referentie aan Augustinus' brief in de marge van *Ooghentroost* laat vermoeden dat Huygens eenzelfde leeservaring voor ogen staat.

Huygens' gedicht verwijst in de marges dus naar de tradities waarop het boogt. Maar het vergt enige vertrouwdheid met deze tradities om in te zien dat Huygens niet zomaar alles overneemt en nivelleert. Deze vertrouwdheid is een kwestie van ervaring. Ervaren betekent hier niet zozeer weten en kennen maar wel aanvoelen, ter harte nemen en verinnerlijken. En dat kan een lezer slechts op voorwaarde dat hij zich die tradities al lezend eigen maakt. De lezer mag zich dus niet beperken tot de zeshonderd korte verwijzingen in de marge van het gedicht, hij zoekt idealiter de grotere tekstfragmenten op waaruit de citaten komen en waaraan de Bijbelplaatsen refereren om ze in zijn interpretatie van de tekst te betrekken, alsook in het leven dat hij leidt. In Huygens' woorden, de lezer heeft 'de Ziel voll wercks'. We moeten hier wel een belangrijke kanttekening plaatsen. Volgens de logica die Huygens hanteert, ontdekt de lezer deze tradities niet zozeer, hij activeert ze slechts. In wezen is het waardevolle van deze tradities al in de mens aanwezig nog voor hij begint te lezen. Al het goede is een gave van God, dus ook het goede in de tradities.[12] De mens zelf kan in feite niets verwezenlijken.[13]

Vroegmoderne en laatmoderne hermeneutiek

Welke rol is er nu weggelegd voor laatmoderne tekst- en leestheorieën in ons onderzoek naar *Ooghentroost*? Hoe kunnen dergelijke theorieën ons helpen om tot een begrip te komen van het soort (inter)tekstualiteit dat in *Ooghentroost* aan de orde is? Theoretici als Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling en Hans-Georg Gadamer delen met vroegmoderne denkers als Luther een aantal intuïties over wat teksten zijn en hoe ze kunnen werken. Hun begrip van de laatmoderne visies op teksten en lezen helpt ons naar mijn gevoel om het beeld van de vroegmoderne tekst- en leesopvattingen scherper te stellen en de connotaties ervan beter aan te voelen. Ik concentreer me in wat volgt vooral op Gadamer.

Gerald Bruns en Kathy Eden hebben elk een deel van de geschiedenis van de hermeneutiek belicht en ze komen tot eenzelfde vaststelling, namelijk dat Gadamers denken over de omgang met teksten grote overeenkomsten vertoont met

12. Voor de vroegchristelijke en vroegmoderne omgang met de antieke traditie, zie Eden (2001) en Quillen (1995).
13. De volgende verzen zijn illustratief: 'God heeft onse ziel met beter licht versien, [bedoeld is in vergelijking met de ziel van de dieren] / Daer slaet een' ander' strael naer binnen op wat rijkers' (vv. 76-77). Kortom, al het goede komt van God.

Luthers visie op het lezen van de Schrift. Bruns noemt Gadamer zelfs een seculiere Luther, wiens benadering van wat een traditie is grote parallellen vertoont met de hermeneutiek van de zestiende-eeuwse theoloog.[14] De grondlegger van de filosofische hermeneutiek biedt een conceptueel kader dat de implicaties van vroegmoderne tekst- en taalopvattingen vertaalt naar de moderniteit. Om een en ander te kunnen toelichten moeten we nog eens terugkeren naar Luthers hermeneutiek.

Een van Luthers revolutionaire stellingen is dat alleen de Schrift zichzelf kan interpreteren. Dit principe heet *Scriptura Sacra sui ipsius interpres* – de Heilige Schrift is haar eigen interpreet. Hoewel deze nieuwe regel in de geschiedenis van de tekstinterpretatie op het eerste gezicht weinig ruimte lijkt te laten voor de individuele lezer, vormt ze toch de hoeksteen van Luthers devies *sola scriptura*. Luther redeneert dat de Katholieke Kerk zich vergist als ze meent dat de Schrift alleen in het licht van haar eigen interpretatietraditie begrepen kan worden. Ten eerste hebben de vroegste leden van de Kerk voor hun begrip van Christus' leer niet kunnen bogen op de commentaren van Augustinus, Thomas van Aquino, Thomas à Kempis enzovoort. Hoe komt het dan dat de eerste Christenen toch een verantwoorde invulling hebben kunnen geven aan Zijn boodschap, vraagt Luther zich af. Zijn antwoord op deze vraag is dat de eerste lezers de Schrift zonder meer in hun hart ontvangen hebben. Ten tweede wijst Luther erop dat het in de loop der tijden verschillende keren voorgevallen is dat de kerkvaders elkaar tegenspraken over de betekenis van de Schrift. Wie beslist in dat geval welke interpretatie de juiste is? Luther gaat als volgt verder in *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520):

> Hier moet men de zaak beslechten door de Schrift als rechter te laten optreden, hetgeen onmogelijk is tenzij we de Schrift de eerste plaats geven in alles wat aan de Vaders is toegeschreven. Met andere woorden, de Schrift is op zichzelf het meest zeker, het meest toegankelijk, het meest open; ze is haar eigen interpreet, die bewijst, oordeelt en alles van iedereen verklaart, zoals geschreven is in het honderd en [negentiende] psalm: 'de verklaring', of zoals het Hebreeuws het wil, 'de opening Uwer woorden geeft licht, die de onwetenden verstandig maakt'. Hier geeft de Geest duidelijk licht en leert dat het begrip alleen door de Woorden van God gegeven wordt.[15]

Luther vertrekt van de gedachte dat de Schrift zelf oordeelt welke lezing gerechtvaardigd is. De Schrift is niet alleen de rechter van de gelovige, Ze is evenzeer haar eigen *iudex*. Zij laat zich nu eenmaal niet keuren door de degene die Zij zelf het bestaan geschonken heeft. In het beste geval geeft Zij de lezer wel te kennen hoe Zij begrepen wil worden. Luther stelt het voor alsof de Schrift dan hardop haar zelfoordeel uitspreekt. Opdat de gelovige dat oordeel zou kunnen horen moet hij

14. 'Like Luther, his concern is not with the production of interpretations but with the question of what it is to inhabit a given hermeneutical situation' (Bruns 1992: 158). Zie ook Eden (1997: 4-5).
15. De tekst leest honderd en *achttiende* psalm maar Luther bedoelde het honderd en *negentiende* psalm, zoals we kunnen afleiden uit de marge van zijn tekst (Luther 1897: 97, mijn vertaling).

de Schrift voldoende gebruiken ('primo usus fueris'). In Luthers voorstelling van het leesgebeuren is de tekst dus niet zozeer een vaste inhoud die de lezer kan ontdekken, maar wel een soort van ruimte die hij kan betreden.[16] Hij beschrijft het leesproces heel anders dan het gewoonlijk voorgesteld wordt. Volgens Luther begeeft de lezer zich *in de tekst*, terwijl we vandaag gewoon zijn om een tekst te zien als iets wat we in ons opnemen. Anders gezegd, de tekst geeft betekenis aan het bestaan van de lezer. Het omgekeerde is onmogelijk, want de lezer kan geen betekenis aan de tekst geven, aldus Luther. Zoals de bovenvermelde notitie in zijn *Tischreden* al liet vermoeden ('sie kome den einem zu haus') is er hier sprake van een thuiskomt, al is het hier wel zo dat de lezer *in de tekst* thuiskomt. Het is alleen in de Schrift dat de lezer ware zingeving voor zijn leven kan vinden. Kortom, voor onze zelfrechtvaardiging, zo stelt Luther, moeten we buiten onszelf op zoek gaan, dat wil zeggen in de veilige haven van de Schrift. Hij vatte dat alles samen met zijn beroemde formule *nos extra nos*.[17]

Ook *Ooghentroost* nodigt de lezer uit om buiten zichzelf te treden. Huygens moedigt zijn publiek aan om het lezen van zijn gedicht te zien als een spirituele afvaart langs een rivier – gevormd door zijn eigen verzen – en langs een oever – opgetrokken uit een zeshonderdtal citaten en verwijzingen. 'Er is een fraaie oever,' schrijft de Hagenaar, 'waarop gij u kunt vertreden, een oever die u bij het gaan kan verkwikken als de onbekende stroom u tegenstaat' (Huygens 1984: 1). Huygens motiveert zijn lezer om tijdens de afvaart een perspectiefwisseling na te streven door de blik *in zichzelf* te keren, anders gezegd, op de goddelijke kern die in elke bevoorrechte lezer aanwezig is. Op deze manier wendt de lezer zijn blik af van het eigen leed, want zijn ogen zijn niet langer op zichzelf gericht. Deze blik naar binnen kan tegelijk opgevat worden als een blik naar buiten, dat wil zeggen naar de Geest die de lezer misschien zal geruststellen door hem een uitverkorene te noemen.[18]

Huygens vraagt aan de lezer om zijn *Ooghentroost* te benaderen als de Schrift, zo lijkt het wel. Het gedicht dingt naar een exclusieve status die we in de moderne esthetica zijn gaan associëren met het klassieke. Daarover schrijft Gadamer:

> Klassisch [...] ist [...]: 'das sich selbst Bedeutende und damit auch sich selber Deutende.' – Das heißt aber letzten Endes: Klassisch ist, was sich bewahrt, *weil* es sich selber bedeutet und sich selber deutet; was also derart sagend ist, daß es nicht eine Aussage über ein Verschollenes ist, ein bloßes, selbst noch zu deutendes Zeugnis von etwas, sondern das der

16. Walter Mostert vat het als volgt samen: 'Der exegetische Vorgang besteht nicht darin, den Geist des Textes in den eigenen Geist umzusetzen, ihn zu transponieren und zu transportieren, sondern umgekehrt darin, den eigenen Geist zu dispensieren, damit der Geist des Textes aufstrahlen und distinkt werden kann. […] Der Text will sprechen, oder, was dasselbe ist, er will gehört werden. Damit dies geschehen kann, muß der Ausleger nicht den Geist des Textes in seinem eigenen umsetzen, sondern muß seinen Geist in den Textes versetzen' (1979: 64).
17. Mostert (1979: 70-71).
18. 'Soud' niet des Hemels gunst ons hebben willen krencken / Om binnewaerts te sien' (Huygens 1984: 15, vv. 66-67).

> jeweiligen Gegenwart etwas so sagt, als sei es eigens ihr gesagt. Was 'klassisch' heißt, ist nicht erst der Überwindung des historischen Abstandes bedürftig – denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung. Was klassisch ist, ist daher gewiß 'zeitlos', aber diese Zeitlosigkeit ist eine Weise geschichtlichen Seins. (1990: 294-295)

Een kunstwerk heet klassiek, stelt de Duitse filosoof, indien het voor zijn eigen voortbestaan kan zorgen. Het klassieke heeft in feite niet echt behoefte aan cultuurdragers, het kan zichzelf bedruipen. Dat komt vooral omdat het iets te zeggen heeft aan elk heden, en wel alsof het enkel en alleen voor dat heden bedoeld is. Vanuit een ander gezichtspunt impliceert dit dat het klassieke niet echt gebonden is aan een specifiek moment in de tijd, bijvoorbeeld het moment waarop het kunstwerk werd gecreëerd. Dat brengt met zich mee dat het klassieke ons niet echt toelaat om iets te zeggen over dat specifieke moment – iets dat heel eigen is aan een bepaald segment uit het verleden. Het klassieke laat zich nooit definitief interpreteren, aldus Gadamer, het kan in feite alleen door zichzelf geïnterpreteerd worden. Geen enkele historische acteur kan tot de kern van het klassieke doordringen. Het is veeleer omgekeerd, het klassieke functioneert als een spiegel voor de historische acteur. Het laat iets van hemzelf zien, alsook de tijd waarin deze acteur leeft.

De analogie tussen Gadamers opvatting van 'het klassieke' en Luthers conceptualisering van de Schrift springt onmiddellijk in het oog. Bovendien laat het zien dat Huygens met zijn *Ooghentroost* de orde van het klassieke opzoekt. Het gedicht, dat wil zeggen de verzen zowel als de marginalia, werd omstreeks het midden van de zeventiende eeuw verondersteld gelezen te worden met het oog op *verheffing*, en dat betekent paradoxalerwijs een *verlaging* van het zelfbeeld. De lezer las *Ooghentroost* om tot het inzicht te komen volslagen zondig te zijn. Bekeken vanuit de protestantse heilsgeschiedenis plaatst het gedicht zichzelf buiten de tijd, aangezien de boodschap ervan eeuwigheidswaarde heeft in de ogen van elke gereformeerde lezer. Het gedicht heet klassiek want de lezer kijkt ernaar als door een spiegel in zijn eigen duistere rede. Kortom, *Ooghentroost* werkt als de Schrift zoals het in de vroegmoderne protestantse wereld werd ontvangen.

Tegelijk blijft *Ooghentroost* heel duidelijk gelieerd aan een identificeerbaar moment in de tijd. Het gedicht begint met een korte beschouwing over de specifieke aanleiding voor de tekst: de dreigende blindheid van een 'bejaerde Maeghd'. De lezers voor wie het gedicht aanvankelijk geschreven is – de ruimere kring van Huygens – identificeerden de maagd ongetwijfeld met Lucretia van Trello en de stem van het gedicht met Huygens. Bovendien neemt de dichter in de horizontale, onderste marge van zijn tekst een lange reeks citaten op uit de klassieke en vroegchristelijke canon. De tekst neemt de functie op van een informatiedrager van de heidense en semi-protestantse cultuur. Het verleden wordt op deze plaats overgedragen naar het heden waarin het geconsumeerd wordt. Die overdracht is heel sterk gelieerd aan het moment van schrijven. *Ooghentroost* is op deze twee vlakken meer van de orde van 'de traditie', zoals Gadamer die beschrijft.

> In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. Auch die echteste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege. Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist. (1990: 286)[19]

In tegenstelling tot het klassieke bestaat de traditie slechts bij gratie van de cultuurdragers. Zij zijn het die de traditie evalueren op haar waarde, en beslissen om haar over te leveren voor een volgende generatie. In feite heeft de traditie op zich niet onmiddellijk iets te zeggen aan het heden; haar zegkracht ontleent ze aan de historische cultuurdragers zelf. Zij passen de traditie toe in het heden, zij verlenen het zijn energie, zij laten het werken (*applicatio*). De traditie is onlosmakelijk verbonden met de historische tijd. De traditie kan nooit buiten haar historiciteit treden – ze is allerminst autonoom.[20] Gadamer neemt hier afstand van Luthers idee van de Schrift als een waarheid buiten de tijd. De Schrift is haar eigen woordvoerder terwijl de traditie steeds om de stem van een historische acteur vraagt.

Wanneer we dit nu vertalen naar de onderste marginalia in *Ooghentroost,* zien we dat Huygens in feite aan deze marginalia autoriteit verleent, en niet zozeer omgekeerd, zoals het wel eens wordt voorgesteld.[21] Huygens oordeelt welk deel van de traditie van nut is. *Ooghentroost* staat in de lijn van het vroegmoderne humanisme: in het gedicht wordt de traditie nog niet als een bedreiging gezien voor de betrouwbaarheid van het menselijk oordeel. Luther had nochtans een eeuw voordien al de aanval ingezet op de traditie, en wel door de interpretatietraditie van de Schrift radicaal in twijfel te trekken. In Bacons *The Proficiency and Advancement of Learning* (1605), een werk dat Huygens in zijn jeugdbiografie bejubelt als een van 'de wonderen van [zijn] tijd' wordt traditie ontmaskerd als een gevaarlijk idool (Huygens 1987: 25).[22] En ook voor Descartes, een van de eerste lezers van *Ooghentroost*, was de traditie zoals bekend bijzonder suspect. In een brief aan Huygens laat hij dan ook weten Huygens' eigen verzen te verkiezen boven de 'robe' (Descartes 1926: 251). Maar voor Huygens zelf is de traditie nog geen onzichtbare vijand. De traditie valt bij hem nog onder het gezag van de menselijke oordeelskracht – het is te zeggen, de door God ingegeven rede.

---

19. We kunnen hier ook wijzen op het etymologisch en ontologisch verband dat Gadamer meent te zien tussen beweren en bewaren in het historisch proces: 'den geschichtlichen Vorzug der Bewahrung, die – in immer erneuerter Bewährung – ein Wahres sein läßt' (1990: 292).
20. Gadamers analyse van de traditie vertoont grote gelijkenissen met hetgeen hij zegt over drama. Een toneelstuk, zo schrijft Gadamer, bestaat slechts bij gratie van haar interpretatie in de vorm van een opvoering, en is in die zin te vergelijken met een ritueel.
21. 'Men gebruikte de klassieken ter ondersteuning, meer niet, van eigen christelijk standpunt' (Zwaan 1984: xvii). 'Vrijwel altijd ondersteunen de bijschriften in *Hofwijck* de algemene waarheden in het gedicht' (De Vries 1998: 141).
22. De term 'Idol' wordt evenwel pas in *Novum Organum* (1620) geïntroduceerd. Bacon brengt de traditie onder bij de zogenaamde 'Idols of the Cave' (Bacon 1864: 84-86).

Leert suchtende belijden

De excursie naar Gadamers *Wahrheit und Methode* (1960) stelt ons in staat om *Ooghentroost* te zien als een fusie van twee ordes: het klassieke en de traditie. Dat is visueel waarneembaar in de zetspiegel van het gedicht. In de horizontale marges, links en rechts van de pagina's, staan alleen verwijzingen naar de Schrift.[23] De gelijkenis met theologische commentaren doet vermoeden dat Huygens aan zijn eigen verzen iets van het klassieke toedicht, dat wil zeggen iets van het universele dat in de protestantse hermeneutiek uitsluitend met de Schrift verbonden wordt. In de verticale marge, onderaan de pagina's, staan slechts citaten uit de heidense en vroegchristelijke canon.[24] Deze onderste marge zorgt ervoor dat het gedicht in de wereldlijke geschiedenis geworteld blijft. Anders gezegd, de verzen van Huygens brengen als het ware het onverzoenbare samen: het tijdelijke en het tijdloze. Precies het verenigen van het onverzoenbare beschouwt Gadamer als het ultieme opzet van elke hermeneutische interventie.[25] Terugblikkend op de geschiedenis van de hermeneutiek schrijft hij: 'So hat die Hermeneutik von jeher die Aufgabe, ausbleibendes oder gestörtes Einverständnis herzustellen' (1990: 297). In die zin kunnen we *Ooghentroost* lezen als een hermeneutische act *par excellence*. De directe aanleiding voor het hele gedicht is trouwens een geval van een ontwrichte verstandhouding. Van Trello, de 'bejaerde Maeghd', begrijpt niet waarom ze in de herfst van haar leven nog met blindheid geslagen wordt. Ze ziet daar geen mogelijke reden toe. *Ooghentroost* is in wezen een poging om Van Trello's gevoel van onrecht te verzoenen met Gods absolute rechtvaardigheid.

Bibliografie

Augustinus, A. *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie.* De doctrina christiana *ingeleid, vertaald en toegelicht door Jan den Boeft en Ineke Sluiter*. Amsterdam/Leuven: Ambo/Kritak, 1999.

Augustinus, A. *De Geest en de letter*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door J. van Neer, A. Tigchelaar & I. Wisse. Kampen: Agora, 2002.

Bacon, F. *The Works of Francis Bacon. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Volume 8*. Boston: Houghton, Mifflin and Company.

Bianchi, L. 'Interpréter Aristote par Aristote', in: *Methodos*. 2, 2002. [juni 2010]: http://methodos.revues.org/98.

Bruns, G. *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven/London: Yale University Press, 1992.

23. Er is slechts een uitzondering: een citaat ontleend aan Apuleius. Zie Huygens 1984: (129-130).
24. Er zijn slechts enkele uitzonderingen op deze regel.
25. Deze dialogische leeswijze, die vertrekt van de premisse dat verzoening kan plaatsvinden, kreeg veel kritiek vanuit het poststructuralisme. Zie bij voorbeeld de inleiding tot *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (Michelfelder & Palmer 1989) en Terry Eagletons *Literary Theory* (1983: 72-73).

Cressy, D. *Literacy and the Social Order. Reading and Writing in Tudor and Stuart England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Descartes, R. *Correspondence of Descartes and Constantijn Huijgens 1635-1647*. Oxford: Clarendon Press, 1926.

De Vries, W. *Wandeling en verhandeling. De ontwikkeling van het Nederlandse hofdicht in de zeventiende eeuw (1613-1710)*. Hilversum: Verloren, 1998.

Eagleton, T. *Literary Theory.* Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1983.

Ebeling, G. 'The New Hermeneutics and the Early Luther', in: *Theology Today*. 21 (1), 1964, 34-46.

Ebeling, G. *The Word of God and Tradition. Historical studies interpreting the divisions of Christianity.* Translated by S.H. Hooke. London: Collins, 1968.

Eden, K. *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy & Its Humanist Reception*. New Haven/London: Yale University Press, 1997.

Eden, K. *Friends Hold All Things in Common. Tradition, Intellectual Property, and the Adages of Erasmus*. New Haven: Yale University Press, 2001.

Flacius, M. *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae (1567).* Texte traduit, présenté et annoté par P. Büttgen et D. Thouard. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

Forde, G. 'Law and Gospel in Luther's Hermeneutics', in: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*. 37 (3), 1983, 240-252.

Forde, G., Mattes, M., & Paulson, S. *A more Radical Gospel. Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism*. Michigan/Cambridge: Wm.B. Eerdmans Publishing, 2004.

Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke. Band 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1990.

Grondin, J. *Introduction to Philosophical Hermeneutics. Foreword by Hans-Georg Gadamer.* Translated by J. Weinsheimer. New Haven/London: Yale University Press, 1994.

Grondin, J. *Sources of Hermeneutics*. New York: State University Press, 1995.

Harrison, P. *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Harrison, P. 'Original Sin and the Problem of Knowledge in the Early Modern Europe', in: *Journal of the History of Ideas*. 63 (2), 2002, 239-259.

Hendrix, S. 'Luther Against the Background of the History of Biblical Interpretation', in: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*. 37 (3), 1983, 229-239.

Huygens, C. *Dagh-werck van Constantijn Huygens. Uitgave door F.L. Zwaan*. Assen: Van Gorcum, 1973.

Huygens, C. *Constantijn Huygens' Ooghen-Troost. Uitgegeven naar de autograaf en de drukken.* Ingeleid en toegelicht door F.L. Zwaan. Groningen: Wolters Noordhoff/ Bouma's Boekhuis, 1984.

Huygens, C. *Mijn Jeugd.* Vertaling en toelichting C.L. Heesakkers. Amsterdam: Querido, 1987.

Killeen, K. & Forshaw, P. *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2007.

Lohse, B. 'Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift *De Spiritu et Littera* in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt', in: Hagen, K. *Augustine, The Har-*

vest, and Theology (1300-1650): essays dedicated to Heiko Augustinus Oberman in honor of his sixtieth birthday. Leiden: Brill, 1990.

Luther, M.D. *Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe. Tischreden. 3. Band.* Weimar: Böhlau, 1914.

Luther, M.D. *Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe. 7. Band.* Weimar: Böhlau, 1897.

Michelfelder, D.P. & Palmer, R.E. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989

Montaigne, M. *Les essais de Michel de Montaigne. Édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux par Pierre Villey*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Montaigne, M. *De Essais.* Vertaald door H. van Pinxteren. Amsterdam: Polak en Van Gennep, 2006.

Mostert, W. 'Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther', in: *Luther Jahrbuch Hamburg*. 46, 1979, 60-96.

Quillen, C. 'Plundering the Egyptians: Petrarch and Augustine's *De Doctrina Christiana*', in: English, E.D. *Reading and Wisdom. The* De Doctrina Christiana *of Augustine in the Middle Ages*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1995, 153-171.

Schäublin, C. 'Homerum ex Homero', in: *Museum Helveticum*. 34, 1977, 221-227.

Staats, R. 'Augustins "De spiritu et littera" in Luthers reformatorischer Erkentnis', in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 98 (4), 1987, 28-47.

Stolt, B. *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Van Stockum, W.P. *Catalogus der Bibliotheek van Constantijn Huygens*. 's-Gravenhage: W.P. Van Stockum & Zoon, 1903.

Ward Holder, R. *John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries*. Leiden: Brill, 2006.

The odd couple: Schlegel, Schleiermacher en de oerscène van de vroegromantische hermeneutiek

Bart Philipsen
K.U. Leuven

Berlijn 1797-1799, Charité

Toen Friedrich Schlegel in de zomer van 1797 van Jena naar Berlijn verhuisde om de hoog oplopende controverses met Friedrich Schiller even te ontvluchten, ontmoette hij in het legendarische literaire salon van Henriette Herz twee personen die een belangrijke rol in zijn leven zouden spelen. Hij leerde er om te beginnen Dorothea Veit, de vrouw van zijn leven, kennen. Samen met Caroline Böhmer, de vrouw van zijn oudere broer August Wilhelm, vormde zij de vrouwelijke kern van de zogeheten groep van Jena, het hart van wat later de *Frühromantik* genoemd zou worden. Friedrich en Dorothea verhuisden eind 1799 opnieuw naar Jena. In het huis van August Wilhelm ontmoetten ze daar Novalis, Tieck en Brentano (Behler 1992: 9-29, Behler 1993: 13-71, Beiser 2006: 23-42, Lacoue-Labarthe & Nancy 1978: 8-33). Maar Friedrich Schlegel kwam in Berlijn in dat zelfde salon ook in contact met de vier jaar oudere theoloog Friedrich Schleiermacher, die op dat ogenblik predikant aan het beroemde Charité-hospitaal was. Het klikte zo goed tussen hen dat Schlegel in december 1797, nauwelijks een paar maanden na hun kennismaking, in het appartement van Schleiermacher introk. Het was voor beide jonge intellectuelen het begin van een vruchtbare werkfase, ondanks hun erg verschillende temperament en visie.

Schleiermacher heeft weliswaar nooit tot de kern van de Jena-groep gehoord, maar zijn excentrische positie (hij is nooit in Jena geweest) heeft niet belet dat hij een cruciale rol heeft gespeeld in wat vandaag als het *frühromantische* discours wordt beschouwd. Het beste bewijs hiervan is allicht zijn betekenis voor het orgaan bij uitstek van de Jena-kring, het tijdschrift *Athenäum*, dat na Schlegels vertrek uit Berlijn door Schleiermacher werd geredigeerd. Zo bezorgde hij onder meer de drukversie van Novalis' *Hymnen an die Nacht*. Ondanks het feit dat hij en Novalis (die al vroeg, in 1801, overleed) elkaar nooit hebben ontmoet, bestond er een wederzijdse bewondering en interesse die wellicht voor een deel wortelde in een gezamenlijke focus op het religieuze. Dat alles kan niet los worden gezien van de specifieke context van de vroeg-romantische erotisch-intellectuele *Geselligkeitskultur* van deze generatie jonge intellectuelen en kunstenaars. Het gaat om mannen en vrouwen die elkaar in literaire salons maar vooral in intiemere kring ontmoetten, vrijuit over kunst, religie, moraal en aanverwante thema's spraken en daarover samen lazen en schreven. Bovendien reflecteerden en schreven ze ook weer over de apriori's en implicaties van dat lezen en schrijven, een kritische of

'transcendentale' reflex die hun koortsachtige lectuur van Kants kritieken verraadde. De *Geselligkeitskultur* inspireerde Schleiermacher tot een van zijn vroege werken, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), een beknopt traktaat dat intussen als de theoretische grondslag van het vroegromantische *symphilosophieren* en *sym-existieren* wordt beschouwd en eigenlijk ook de ruimere context analyseert waarin zijn brede visie op hermeneutiek kon ontstaan.

Aan zijn zus Charlotte schrijft Schleiermacher over het samenwonen met Friedrich Schlegel ironisch: 'Onze vrienden amuseren er zich mee ons samenwonen als een huwelijk te bestempelen, en ze zijn het er allemaal over eens dat ik de vrouw moet zijn' (geciteerd naar Forstman 1977: 34). De vriendschap met Friedrich is door de brieven aan Charlotte uitvoerig gedocumenteerd en werpt een interessant licht op een van de minder bekende oerscènes van het complexe vroegromantische discours. Schlegel begon in Schleiermachers appartement te schrijven aan *Lucinde. Bekenntnisse eines Ungeschickten* (Schlegel 1958-2002: Band V) dat in de zomer van 1799 zou verschijnen, een sleutelroman die de vroeg-romantische poëtica in de praktijk probeert te brengen (en er dus ook over reflecteert), maar tegelijk – en tot groot ongenoegen van het burgerlijke publiek dat zich stoorde aan een voor die tijd te suggestieve taal – de liefdesrelatie met Dorothea Veit evoceert. Het boek werd een schandaal en bracht een eigen kritisch corpus voort waarbinnen de stemmen van Hegel en later ook Kierkegaard de beroemdste zijn.

In wat volgt wil ik dieper ingaan op het 'concubinaat' van de twee Friedrichs en met name op het intensieve debat dat ze naar aanleiding van *Lucinde* voerden. De specifieke insteek van dit opstel wordt gevormd door de lectuur van het belangrijkste document van dit debat, namelijk Schleiermachers eigen literaire antwoord op Schlegels roman: *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* (1800). In deze briefroman wordt door verschillende briefschrijvers gedebatteerd over *Lucinde*, en deze discussies bieden uiteenlopende hermeneutische visies en operaties waarin ook de controverses tussen Schleiermacher en Schlegel over begrijpen en niet-begrijpen, en dus onvermijdelijk ook over het sleutelconcept van de ironie, leesbaar worden. Tegelijk wil ik aantonen dat het debat tussen Schleiermacher en Schlegel ook al de divergerende tendensen in de ontwikkeling van de latere postromantische moderne hermeneutiek blootlegt. Hun discussie prefigureert met andere woorden al het debat – de 'ononderbroken' en 'unheimliche innerlijke dialoog' – tussen Derrida en Gadamer over de kunst van het verstaan.[1] Terwijl Manfred Frank in de jaren tachtig van de vorige eeuw lovenswaardige pogingen heeft ondernomen om de kloof te dichten tussen de Schleier-

1. Ik verwijs hier naar het 'Adieu' van Jacques Derrida aan Hans-Georg Gadamer, de toespraak die hij op 15 februari 2003 op de academische zitting ter nagedachtenis van Gadamer in Heidelberg hield: *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Derrida verzet zich zowel tegen de poging tot absolute toenadering die enkel een (uitgestelde) continuïteit tussen Gadamers en zijn positie postuleert als tegen de overtuiging dat er geen enkele relatie mogelijk zou zijn. Hij noemt de relatie *unheimlich* om de volgehouden of ononderbroken vreemdheid en discontinuïteit of onderbreking in de lange dialoog met Gadamer te definiëren.

macher- en de Schlegel-richting (die hij aan de volgens hem op een misverstand gebaseerde en achterhaalde polemiek tussen hermeneutiek en structuralisme lieerde) (Frank 1977b: 9-13, 247-364),[2] wordt hier (geïnspireerd door Derrida en door Paul de Mans Schlegel-lectuur) op het fundamentele en constitutieve misverstand geïnsisteerd.

Misverstanden

Tussen 1797 en 1799 werd Schleiermacher door Schlegel, Henriette Herz en andere vrienden erg gestimuleerd om zelf aan een literair oeuvre te beginnen. Het resultaat was eerst en vooral een andere cult-tekst van het vroeg-romantische discours: *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* uit 1799 (Schleiermacher 2002). In een aantal teksten van Novalis, zoals *Die Christenheit oder Europa* (1799), maar ook in Schlegels aforismenverzameling *Ideen* (1800) is de invloed van Schleiermachers traktaat – een verzameling redevoeringen eigenlijk – merkbaar. Toch kan men de vraag stellen of het concept van de kunstenaar als priester zoals het in Schlegels in het *Athenäum* opgenomen *Ideen* wordt ontwikkeld, überhaupt dezelfde lading dekt als in Schleiermachers werk. Maar ook Schleiermachers omgekeerde visie op de priester als kunstenaar impliceert een religiebegrip dat haaks staat op de institutionele realiteit van zijn tijd. Dat bewijzen evenzeer de conflicten die Schleiermacher met zijn oversten had over zijn relatie met Schlegel en de andere *Frühromantiker* en, uiteraard, over zijn 'literaire' publicaties.

Über Religion legde niet alleen de grondslag voor een modern religiositeitsconcept (en voor de moderne theologie) dat op een onherleidbaar individueel *Gefühl* van kosmische afhankelijkheid en geborgenheid was gebaseerd (op ervaring dus en niet op een in dogma's, voorschriften en instituties als door de 'blik van Medusa' versteende openbaring), het draagt ook duidelijk de sporen van de stimulerende intellectuele en artistieke context die door de intimiteit met Schlegel en de andere vrienden was gecreëerd. Dat blijkt vooral uit Schleiermachers concept van de priester-voorganger als een kunstenaar of 'nieuwe Orfeus' wiens retorisch-poëtische talent de gemeenschap moet binden in het delen van het onherleidbare religieuze gevoel (Schleiermacher 2002: 134). Het is niet moeilijk in de tekst eveneens een dialoog met het – ondanks alle vrijmoedigheid – gesublimeerde liefdesconcept van het *work-in-progress Lucinde* terug te vinden. Terwijl Schlegel de liefdesrelatie sacraliseert, grijpt Schleiermacher op onder meer Plato, de antieke mythologie, het Hooglied en de mystici (en misschien ook op Novalis) terug om de religieuze ervaring als een erotische ervaring te beschrijven, maar dan

2. Manfred Frank zal in een andere klassieker, *Was ist Neostrukturalismus?* (1983), een continuïteit tussen structuralisme en poststructuralisme (Neostrukturalismus) construeren om het zwaartepunt van de dialoog te verschuiven naar een gesprek tussen poststructuralisme en hermeneutiek.

als een ervaring van 'heilige Wehmut' om een geliefde die niet grijpbaar en eigenlijk afwezig, ja zelfs dood is: vandaar het Orpheus-en-Eurydice-motief (Philipsen 2007: 13). Net als de nieuwe Orpheus belichaamt de priester-kunstenaar een geloof dat verzaakt aan het verlangen om (terug) te zien en te be-grijpen. Dat verschil zal nog relevant blijken voor Schleiermachers interpretatie van *Lucinde*.

Über Religion is slechts een (zij het geen onbelangrijk) pretext van een ander diepgaand debat tussen Schlegel en Schleiermacher waarop ik in dit opstel wil focussen. Het gaat om Schleiermachers gefictionaliseerde bespreking van Friedrich Schlegels omstreden roman *Lucinde* (1799). Deze kritiek heeft de vorm aangenomen van een eigen briefroman waarin Schleiermacher Schlegels roman vanuit verschillende perspectieven herleest en interpreteert: *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde,* op verzoek van Schleiermacher anoniem gepubliceerd door Schlegel in 1800 (Schleiermacher KGA I, 3 1988). Het werkje dat zich uitdrukkelijk als een apologie van de verguisde roman van Schlegel presenteert, ensceneert de oerscène van een controverse die in heel wat opzichten het debat tussen hermeneutiek en poststructuralisme (en/of de posthermeneutiek) voorafschaduwt. Men zou die beide debatten ook kunnen beschouwen in het licht van een verwijzing naar de discussie over de allicht beroemdste uitspraak van Schleiermacher,[3] dat de grondwet van het 'Verstehen' erin bestaat na te gaan 'wie man einen Autor besser versteht als er sich selbst verstanden hat'. Die 'regel' is eigenlijk niet los te denken van de vroeg-romantische kunstkritiek waarin de dialectiek van het scheppende en kritisch-interpreterende aspect altijd al zowel in het kunstwerk (in casu de literaire tekst) zelf als in de act van het lezen werkzaam is.

Terwijl de tekst ook altijd al zijn eigen potentiële interpretatie is, schrijft (creëert) de lezer de tekst in het interpreteren voort. Hij ontvouwt de latente betekenispotentie van de tekst, maakt reflexief en bewust wat de tekst en zijn auteur wegens hun historische horizon niet kunnen 'weten' en legt aporieën en paradoxen in de argumentatie bloot. Schleiermachers visie op hermeneutiek wordt vanuit deze optiek *salonfähiger* dan wat door het vijandsbeeld in de vroege structuralistische en poststructuralistische theorievorming werd gesuggereerd. Zoals ondertussen duidelijk is geworden, is dat beeld eerder gebaseerd op de negentiende en vroeg-twintigste-eeuwse Schleiermacher-receptie (Dilthey) dan op een grondige lectuur van Schleiermachers teksten.

Wie zich in die lectuur van Schleiermachers ideeën over hermeneutiek wil verdiepen, wordt geconfronteerd met het filologische gegeven dat wat aan Schleiermacher wordt toegeschreven, niet bepaald een afgerond en systematisch corpus is waarop een solide theorie gebaseerd zou zijn. Er is niet eens een geautoriseerde tekst waarin die theorie door Schleiermacher uitgeschreven is, enkel vaak cryptische, fragmentarische collegenotities met idiosyncratische afkortingen en

3. Of een aan hem toegeschreven uitspraak, terwijl het eigenlijk een vrije parafrase van Schlegel is, die zelf ook weer op Kant en Fichte teruggaat. Zie onder andere Behler (1992: 271-277) en Frank (1977b: 358) voor de genealogie van de uitdrukking.

steekwoorden waarvan de editiegeschiedenis zelf een oefening in hermeneutiek bleek te zijn, met zeer uiteenlopende 'lezingen' als resultaat. Zo ging de ene voor een 'begrijpende' reconstructie van de oorspronkelijke mondelinge colleges (zoals Schleiermachers leerling Lücke[4]) terwijl Heinz Kimmerle in 1959 een editie uitbracht waarin de schriftuur in haar fragmentarische raadselachtigheid en schematische beknoptheid werd weergegeven. Kimmerle wilde daarmee ingaan tegen een overwaardering in de Schleiermacher-receptie van wat Schleiermacher het subjectieve of 'psychologische' moment in de interpretatie noemde ten nadele van het 'grammatische' interpretatiemoment. Dat laatste zou men het talige, tekstuele aspect kunnen noemen, het feit dat betekenissen tot stand komen in en door middel van de symbolische orde van de taal met haar eigen regels en haar geschiedenis. Het psychologische is, kort gezegd, dat aspect waarbij het subjectieve oordeelsvermogen van de interpreet de intentie van de auteur moet pogen te vatten en dus de individuele creatie door de 'objectieve' structuur van de taal zou 'divinieren' of raden ('ahnen'). Deze fameuze en vaak verkeerd begrepen 'Divination' werd in navolging van Dilthey ten onrechte als hermeneutische operatie geïsoleerd om Schleiermacher op de *Einfühlungstheorie* vast te pinnen, terwijl het divinatorische moment nooit loskomt van een gelijktijdige comparatieve operatie die zich op de in se niet af te sluiten dialectiek van individualiteit en algemeenheid richt (Weidner 2007).

Manfred Frank heeft in de jaren zeventig van de vorige eeuw in een reeks klassiek geworden studies een zeer verdienstelijke poging gedaan om deze controverse te overstijgen door te wijzen op de ononderbroken gelijktijdigheid van het 'grammatische' en 'psychologische' moment in Schleiermachers visie op hermeneutiek. Hij baseert zijn argumentatie voor een deel op een toenadering tussen Schleiermachers en Schlegels visie en poogt daarvoor structuralistisch-discursieve en contemporain-hermeneutische visies op het statuur van het subject te verzoenen, waarbij Lacans visie op taal en subject een centrale rol in de argumentatie speelt (Frank 1977a: 7-8, 46 en Frank 1977b: passim, bijvoorbeeld 43, 113, 358). Tegen de achtergrond van een dergelijke visie op subject en auteur is een scherpe scheiding tussen het grammaticale en psychologische aspect – zowel op het niveau van de tekst als dat van de lectuur/interpretatie – uiteraard achterhaald. Ze doorbreekt met name de daarmee verwante maar niet identieke dichotomie tussen de autonomie van het talige, tekstuele zoals dat (al dan niet terecht) aan de *frühromantische* poëtica wordt toegeschreven (zie Novalis' beroemde *Monolog*) en een meer idealistische subjectfilosofische benadering. In die laatste zou het hermeneutische proces zich via de taal/tekst vooral als een dialectiek tussen het bewustzijn en het onbewuste van auteur en (hermeneutische) lezer profileren.

Frank argumenteert dat de editieproblematiek zelf een hermeneutisch debat heeft geopend dat analoog lijkt aan de geschiedenis van de hermeneutiek in de negentiende en twintigste eeuw, met bijzondere nadruk op de structuralistische

4. Zie Lücke in Frank (1977a), met daarin ook een overzicht van de editieproblematiek.

en poststructuralistische kritiek. Voor Frank berust deze controverse op een reductionisme. De reden daarvoor ligt volgens hem in het eigenlijk innovatieve en gewaagde van Schleiermachers hermeneutisch project zelf: de poging om de hermeneutiek tot een 'Kunst des Verstehens' te verheffen die niet zonder meer een a-historisch, objectief systeem van regels en voorschriften voor de correcte betekenisontsluiting van een tekst is, noch een louter subjectief proces van begrijpen via een transparante talige structuur. De kunst van het begrijpen is een complexe intellectuele act die een spagaat tussen taal en denken, letter en zin, vastgelegde structuur en vrije creatie, regel en innovatie, algemeenheid en individualiteit[5] moet maken zonder ultieme zekerheid dat die sprong goed zal aflopen, laat staan volledig en correct afgerond kan worden. Want het verstaan zelf verstaan, blijft ook voor Schleiermacher een oneindige, in se niet voltooibare opgave, de opheffing van het misverstand als vertrekpunt van de act van het *Verstehen* een asymptotisch proces omdat 'das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will' (Schleiermacher 1977: 328). 'Verstehen will verstanden sein' – het eigenlijke *enjeu* van Schleiermachers project – blijft noodzakelijkerwijze in zijn eigen belofte verstrikt (Hamacher 1998: 7, 31).

Laten we nog eens op de fameuze regel van het 'beter begrijpen van de auteur dan de auteur zelf' terugkomen. Schlegels en Schleiermachers visie op het hermeneutische proces snijden elkaar punctueel in die regel, terwijl de tendensen van hun beider visie in omgekeerde richting gaat. Want voor Schlegel is het 'beter begrijpen van de auteur dan de auteur zelf' eerder een evident vertrekpunt van een proces waarvan het averechtse vluchtpunt eigenlijk in een 'positief' niet-begrijpen ligt: je moet uiteindelijk 'zo dom worden als de auteur zelf', het schijnbare begrijpen op het niet-begrijpen van de chaos terugvoeren waaraan die illusie van voorstelbaarheid en verstaanbaarheid als in een scheppingsact of een *creatio ex nihilo* is ontsprongen (Schlegel KFSA 18: 63). Dat is tegelijk het hart van Schlegels ironie-begrip, dat een theoretisch verfijnde moderne variante op de lange traditie (Sokrates, Cusanus, Erasmus) van het wetende niet-weten en niet-wetende weten is (Behler 1992: 274).

Schlegel heeft deze hermeneutiek van het niet-begrijpen in het laatste nummer van *Athenäum* in het beroemde essay *Über die Unverständlichkeit* (1800) programmatisch geformuleerd (en gedemonstreerd) en de ontsporing van de ironie – de ironie van de ironie, 'wenn die Ironie wild wird und sich gar nicht mehr regieren läßt' (KFSA 2: 363-72, 370) – als het betere, heilzamere alternatief tegenover het feitelijk 'angstaanjagende' fantasma van een absoluut begrepen wereld verdedigd. Dat is het fantasma van een 'reelle Sprache' waarin het onderscheid tussen betekenaar en betekende zou vervallen, maar die volgens de suggestie van Schlegel onze illusies van orde en harmonie in de nacht van de waanzin, de trivialiteit en

5. Zie onder andere de flaptekst van Frank (1977b): 'Einen Text verstehen heißt: das Allgemeine der aus Traditionen überkommenen Zeichen-Ordnung in dem Augenblick zu erfassen, da ein Individuum es eigentümlich verändert und auf eine vom Allgemeinen unvorhersehbare Weise an die Sprachgemeinschaft rückentäußert'.

stupiditeit zou storten. Aan die rest van het (niet-)begrijpen, hoe klein ook, schrijft hij dus – ironisch maar ook profetisch – 'das Heil der Familien und der Nationen' toe (Schlegel KFSA 2: 363-372, 370). De ironie is de strategie van de *onderbreking* die even het doek van die ondraaglijke 'reële taal' licht om ze ook weer onmiddellijk en *ad infinitum* te verhullen (Behler 1993: 273-282, De Man 1996: 163-184). Alleen: die dubbelslag van illusie en desillusie is zelf dus niet controleerbaar, vandaar de beroemde definitie van de ironie als 'eine permanente Parekbase' (KFSA 18: 85). Deze uitdrukking impliceert dat de tekst voortdurend kan omslaan van illusie naar desillusie en van begrip naar totale en afgrondelijke zinledigheid. De tekst kan schuiven van intentionele betekenisproductie door een zelfbewust subject naar een afgrondelijk spel van betekenaars waarvan subject en betekenis slechts toevallige effecten zijn.

En Schleiermacher? Volgens Behler zou de jonge Schleiermacher dichter bij deze visie gestaan hebben dan de auteur van de latere colleges en lezingen over hermeneutiek. Die laatste zou resoluut voor het ideaal van het betere begrijpen zijn gegaan, terwijl de jongere Schleiermacher een betere intuïtie van Schlegels concept van radicale *Unverständlichkeit* gehad zou hebben. Maar terwijl er in Schleiermachers ideaal van het volmaakte begrijpen toch een plaats blijft voor een onopgehelderde rest die – zoals verder nog zal blijken – met enige pudeur en ethisch pathos gerespecteerd moet worden, wordt Schlegels averechtse ideaal van het niet-begrijpen gedreven door een ironische drift. Die kan de dreiging van een ongecontroleerde ontsporing en een radicale onthulling, een blik in de afgrond van het reële, maar met moeite bezweren, en flirt daar bovendien paradoxaal genoeg om kathartische redenen ook mee. Zowel Schleiermacher als Schlegel koesteren een ideaal van (niet-)begrijpen dat opgeschort moet worden: voor de een blijft de spanning tussen het feitelijke begrijpen en een horizont van Pinksteren (van absoluut begrijpen) bewaard, voor de ander gaat het meer om de fascinatie van een afgrondelijke spraakverwarring.

In de context van dit opstel is het niet mogelijk om alle finesses van Schleiermachers verhouding met Schlegels hermeneutiek te reconstrueren. Ze is zoals gesuggereerd verbonden met de geschiedenis van een controverse die in zekere zin de al even complexe geschiedenis van het debat tussen hermeneutiek en poststructuralisme aankondigt. Een historisch belangrijk moment daarin zijn dus Manfred Franks onvermoeibare initiatieven om beide bewegingen met elkaar in gesprek te brengen. Zijn studie *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher* (1977b) lag aan de basis van een in 1981 in Parijs door Philippe Forget georganiseerde ontmoeting tussen Gadamer en Derrida die echter tot een dovemansgesprek leidde (Forget 1984). Wat niet belette dat Derrida in 2003 in Heidelberg de centrale spreker was op een herdenkingsviering voor de pas overleden Gadamer en hun door cesuren, onderbrekingen en misverstanden gekenmerkte dialoog tegelijk 'ununterbrochen' noemde, alleszins ook een latente 'unheimliche innerlijke dialoog' ondanks of *dankzij* de manifeste onderbreking van het (manifeste) begrijpen, het onbegrip en misverstand (Der-

rida & Gadamer 2004: 9, 12, 13). Wie denkt dat dit een heel ander verhaal is, vergist zich. Niet alleen is de retoriek van de onderbreking een allusie op het conflict in het hart van de vroege moderne hermeneutiek, waarvan Schlegel en Schleiermacher de protagonisten zijn, ze bevestigt ook de teneur van dit bescheidener verhaal over het vruchtbare misverstand tussen Schlegel en Schleiermacher over *Lucinde* dat in vele opzichten een voorbeeld lijkt van een dergelijke 'unheimliche' dialoog. Daarin kan een schijnbaar naast elkaar praten toch een punctueel begrijpen zijn, ook al bestaat het begrijpen erin zich van of vanaf dat unheimliche punt beschroomd, maar eigenlijk: bevreesd, te verwijderen.

Vertrouwelijke brieven: Schlegel laat Schleiermacher Schlegel lezen

Rolverdeling

De reacties die Schlegels *Lucinde* had uitgelokt, beperkten zich voornamelijk tot morele verontwaardiging, gekoppeld aan onbegrip voor de esthetische compositie die op het eerste gezicht enkel chaotisch en irrationeel leek. De roman werd vooral later door Hegels vernietigende kritiek tot de exemplarische steen des aanstoots van de romantische esthetica (zie bijvoorbeeld Redfield 2000). Schleiermacher begon enkele maanden na de publicatie aan een apologie voor zijn belaagde vriend, die dan al met Dorothea naar Jena was vertrokken, maar blijkbaar wel enige druk op Schleiermacher had uitgeoefend om zijn verdediging op zich te nemen. De *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* is niet zomaar een lovende recensie (die had Schleiermacher ook geschreven), het is net als *Lucinde* zelf geconcipieerd als een briefroman en is strikt genomen het enige 'literaire' werk in engere zin dat Schleiermacher ooit heeft geschreven. Schleiermacher besefte dat dit het enige adequate antwoord kon zijn op een werk dat zelf de combinatie van kritiek en fictie tot paradigma wilde verheffen, en waarin de problematiek van de ironie als sleutelbegrip voor Schlegels hermeneutiek geënsceneerd werd. Schleiermacher stuurde zijn *Vertraute Briefe* in afleveringen naar de opdrachtgever Schlegel, die het vervolgens anoniem uitgaf. Niet enkel omdat het voor de prille kerkelijke carrière van Schleiermacher geen handige zet was (iedereen – ook zijn superieuren – wisten toch wie de auteur was), maar omdat daardoor ook de structurele paradox van intimiteit, briefgeheim en openbaarheid, onthulling, kortom: de ambivalentie van het *Geselligkeitsdiskurs* aan de rand van of buiten het institutionele sterker benadrukt werd. Deze ambivalente communicatiestructuur creëerde ook het juiste kader voor een methodologisch debat over hermeneutiek, over wat begrepen, misbegrepen, niet begrepen kan, moet worden, wat verzwegen blijft en als impliciet weten gedeeld wordt.

Wat dit werkje zo interessant maakt, is precies de geraffineerde dialoog die hier met en over *Lucinde* gevoerd wordt tussen twee vrienden die ook elders – allicht in de beslotenheid van hun appartement maar ook in brieven en in teksten

die in *Athenäum* verschenen waren – met elkaar in discussie waren gegaan. De ik-figuur van de roman, die zich Friedrich laat noemen, bundelt negen brieven van en aan hemzelf, waarvan de auteurs of bestemmelingen op één uitzondering na vrouwen zijn. Centraal in de correspondentie staat uiteraard Schlegels roman die door de ik-figuur met een niet helemaal geloofwaardig enthousiasme wordt verdedigd, terwijl de vrouwelijke briefpartners, die door de ik-figuur uitdrukkelijk worden opgeroepen om het boek te lezen en hun mening en oordeel te geven, vooral kritisch zijn. In tegenstelling tot de gecompliceerde allegorische structuur van *Lucinde* met zijn heterogeniteit aan tekstgenres en stijlen, laat Schleiermachers briefroman zich als een relatief coherente dialoog in veelvoud lezen. In de recensie van *Lucinde* had Schleiermacher ervoor gewaarschuwd dat de allegorische tendens van de roman lezers op het verkeerde been kon zetten, omdat ze enkel het thematische pretext zouden zien – een vaak vrijmoedig liefdesverhaal en een kunstenaarsbiografie – maar tegelijk geërgerd zouden worden door het gebrek aan levendige contextualisering en schijnbaar vormelijke chaos. Schleiermacher alludeert hier op het abstractere niveau van de poëtologische reflectie die de essentie van *Lucinde* zou moeten zijn: de figuren in *Lucinde* bewegen zich bij wijze van spreken op een enkel in grondverf gezette achtergrond.

Al in een voorafgaande inleidende tekst geadresseerd aan de *Unverständigen* rekent de ik-figuur van de *Vertraute Briefe* af met de burgerlijk-moralistische critici. Ze worden met een opeenstapeling van negaties ritueel uit de cirkel van de ware dialoogpartners uitgedreven, een opvallende retorische geste die ook een eerste – niet de laatste – verwijzing bevat naar Schlegels programmatische tekst *Über die Unverständlichkeit*. Schleiermacher maakt duidelijk dat het debat zich op een ander niveau afspeelt en laat niet na om zowel in de inleiding als in de correspondentie elke moralistische kritiek over de erotische vrijmoedigheid van tafel te vegen. In de inleidende brief aan een anonieme bestemmeling waarin men gemakkelijk Schlegel kan herkennen, beweert de schrijver Friedrich bovendien dat wat volgt geen hogere oordelende pretenties heeft, maar slechts variaties op het grote thema van *Lucinde* biedt. Het is dus niets anders dan een kader, betekenisloos zonder het werk waar het naar verwijst, 'ein[…] Rahmen', een frame rond de Lucinde-roman, 'weiter auch nichts' (KGA I: 144). Daarmee is de baan vrij voor een enscenering van standpunten en meningen die zonder een definitief overkoepelend oordeel te vellen naar de 'heart of the matter' gaan, al is er door de compositie ook hier een subtiele fasering aangebracht. Terwijl twee van de drie briefschrijfsters met pertinente kritische bedenkingen op het voor de hand liggende thema van de genderrepresentaties en rolverdelingen in *Lucinde* ingaan, gaat de helft van Schleiermachers briefroman naar de correspondentie met een zekere Ernestine, de eerste en de laatste briefpartner van de ik-figuur. Deze correspondentie wordt nog prominenter door een bijgevoegd essay van de ik-figuur met als titel *Versuch über die Schamhaftigkei*t (schroom, verlegenheid, gereserveerdheid). In deze correspondentie worden diepere lagen van de tekst en de discussie aangeboord.

De partituur van Eros

Het is vooral in dit deel van de briefroman dat Schleiermacher indirect met Schlegel in discussie gaat. De discussie snijdt duidelijk door het pretext van het erotische en van de verhouding en de omgangsvormen tussen de geslachten heen – en dit ondanks Schleiermachers bewering dat zijn *Vertraute Briefe* meer over de liefde dan over *Lucinde* gaan. Hij schijnt zich kritisch te distantiëren van de al te allegorisch-theoretische tendens van *Lucinde* die in de *Vertraute Briefe* rechtgezet zou worden. Als men de ik-figuur mag geloven, is dat ook het geval of toch zeker zijn intentie: hij verdedigt het werk als een werk over 'die Liebe ganz und aus einem Stück' (KGA I: 150), te nemen of te laten. Ondertussen beginnen zijn gesprekspartners, overigens op zijn aandringen, aan de textuur van die schijnbare afgerondheid te prutsen. Dat geldt dus in het bijzonder voor Ernestine. Wat volgt is een exemplarisch citaat waarin Ernestine de kritiek oppikt dat de roman een gebrek aan wereld, aan context, aan substantie vertoont:

> Geht nicht die Liebe in dem Buche bei aller Vollständigkeit der Darstellung doch ein wenig gar zu sehr in sich selbst zurück? Ich wollte, sie ginge auch hinauswärts in die Welt und richtete da etwas Tüchtiges aus. [...] Ich vermisse die äußere Welt so sehr, deren Abwesenheit du so schön findest. [...] Mir scheint Liebe und Welt ebenso unzertrennlich zu sein als Mensch und Welt im Leben und in der Darstellung, und wer sie in der letzten voneinander scheiden will, versündigt sich. [...] aber es lag doch die richtige Idee darin, daß die Liebe, wenn sie recht tief in den Menschen hineingegangen ist, auch wieder recht weit aus ihm herausgehen muß, und wer ihr das wehrt, der kommt mir vor, als schnürte er ihr den Hals zu und ließe sie nach Luft schnappen, wie sie mir denn auch, wenn ich hieran denke, in der 'Lucinde' hie und da asthmatisch genug vorkommt. Und was hier zu wenig ist, das scheint mir auf der andern Seite zu viel zu sein: Die Lust an der Lust, das kann ich Dir nicht bergen, ist mir manchmal ein wenig gar zu laut, oder vielmehr etwas ungehörig, denn es ist nicht der Grad der Freude, was mir einen unangenehmen Eindruck macht, sondern ein eignes gewisses Etwas darin. Ich zweifle, daß mir in diesem Augenblick klare Worte zu geboten stehen werden, um Dir zu beschreiben, was ich eigentlich meine; nimm nur mit etwas Verwirrung vorlieb und bringe sie mir hübsch in Ordnung. (Schleiermacher KGA I, 3 1988: 162-164)

Wanneer we dit lezen tegen de achtergrond van de systematische dubbelzinnigheden en *double codes* van *Lucinde*[6], moeten we in elk geval toegeven dat Schleiermacher niet moet onderdoen voor Schlegel in de enscenering van dit soort ironische *double entendres*. Ernestine bekritiseert zowel de astmatische, naar lucht happende expressie van de liefde die er niet in zou slagen daar waar ze zo diep in de geliefde gedrongen is ook weer naar buiten te komen, als de excessieve luid-

6. Met name in het fameuze hoofdstuk 'Reflexion' waarin zowel een ingewikkelde analyse van het denkproces, met name van Fichtes *Wissenschaftslehre*, als een analytische beschrijving van de seksuele daad gelezen kan worden.

ruchtigheid die geproduceerd wordt door een 'Lust an der Lust', een gepotentialiseerde begeerte. De ambivalentie van de platoonse eros als gebrek en overdaad (*poros* en *penia*) wordt hier ironisch door de partituur van de geslachtsdaad gearticuleerd. Schleiermacher wil zoals gezegd geen moralistische discussie over seks voeren, dus gaat het hier niet om de 'Grad der Freude', maar om 'ein eignes gewisses Etwas' waarvoor de woorden ontbreken, omdat het misschien inderdaad over iets gaat dat voorbij of voor de woorden ligt. Dit 'Etwas' vinden we aan de grens van het gearticuleerde (voor het voorstellende 'beschreiben' en het intenderende 'meinen'), wat Ernestine (net als Schleiermacher?) hier 'ungehörig', obsceen vindt. Ernestines kritiek op de 'Lust an der Lust' en het 'eignes gewisses Etwas' daarin is ongetwijfeld een allusie op de emblematische openingsscène van *Lucinde.* Dat blijkt ook uit de ironische slotzin: 'nimm nur mit etwas Verwirrung vorlieb und bringe sie mir hübsch in Ordnung', waarmee gezinspeeld lijkt te worden op Schlegels poëtisch-poëtologische concept van *creatio-ex-nihilo* dat in de programmatische openingsbladzijden van *Lucinde* uit de doeken wordt gedaan. Het scheppen wordt daarin als een steeds weer provisorisch ordenen van de chaos voorgesteld.

In de openingsscène van *Lucinde* schrijft Julius het hoofdpersonage hoe hij een extatische erotische scène met Lucinde fantaseert die hem een gepotentialiseerd gevoel van genot bezorgt – 'ich genoß nicht bloß, sondern ich fühlte und genoß auch den Genuß' –, tot alles een begoocheling blijkt te zijn: 'alles Illusion, außer daß ich vorher am Fenster stand und nichts tat und daß ich jetzt hier sitze und etwas tue, was auch nur wenig mehr oder wohl gar noch etwas weniger als nichts thun ist' (KFSA 5: 8). Die laatste zin echoot in Ernestines 'ein eignes gewisses Etwas' en thematiseert de scène van het schrijven, de uiteindelijk illusieloze materialiteit van de schriftuur waarin ik en wereld gecreëerd en ook weer uitgewist worden in een oneindig ironisch proces van schepping en destructie, begoocheling en ontgoocheling. Het is iets dat eigenlijk 'minder' dan niets is, schrijft Julius zelf, en dat is niets minder dan een variatie op de onbeslisbaarheid van de te schrale, amechtige én te excessieve, schreeuwende liefdespartituur die Ernestine zo ergert. Tegenover Schlegels evocatie van de liefde stelt Schleiermacher zijn fenomenologische kijk op de liefde als een zinnelijk-spirituele goddelijke ervaring van intersubjectieve menselijkheid, 'das Mysterium der Liebe' (KGA I: 168).

Onderbreking, materialiteit, schaamte

Aan de andere kant moet men Schleiermacher misschien toch nageven dat hij in *Lucinde* minder een *vermeend* solipstisch nihilisme viseert (wat de hoofdaanklacht tegen Schlegel zal blijven in de *Lucinde*-receptie) dan wel een zeer indringende intuïtie heeft gehad voor de unheimliche heteronomie, de bodemloze taligheid waarin of waaruit het 'zelf' als een fictie (Hamacher 1998: 195-234) naar boven komt, maar ook weer 'gedesintegreerd' kan worden. Ernestine specificeert het

'Etwas' waarvoor ze geen woorden heeft ook als een 'vreemde bodem' in het literaire discours, een 'Ungeschicklichkeit' die niet 'mee-bekend' wordt – een ironische allusie op de ondertitel van *Lucinde*: 'Bekenntnisse eines Ungeschickten'(Schlegel 1958-2002: Band V). Ze spreekt over een 'heimliches Bewusstsein' (KGA I: 166) van iets dat tegelijk solide en afgrondelijk vormeloos is, een soort contingentie die niet zonder meer met begrippen als empirie of driften kan worden gevat. Niet een extreem schaamteloos subjectivisme, maar een obsceen, onvoorstelbaar objectivisme lijkt haar te schokken, een niet te controleren materialiteit die elke aanspraak op autonomie, identiteit en zin bedreigt.

Misschien heeft Schleiermacher dat in *Lucinde* en in de andere geschriften van zijn vriend Schlegel ontdekt. En misschien is het uit vriendschap dat hij deze ontdekking ook weer wil bezweren of overschrijven. Ernestine maakt duidelijk dat de controverse kan worden teruggevoerd tot de consequentie van Schlegels ironieconcept als 'permanente Parekbase des Nichts'. Wanneer ze het omstreden hoofdstuk 'Reflexion', waarin op een andere manier de ambivalentie van het teveel en het tekort van het erotische discours wordt gearticuleerd, samenvat als een tekst die 'wohl darüber reflektiert, dass er nicht verstanden werden will' (KGA I: 166), maakt ze een letterlijke ironische allusie op de theorie van de *Unverständlichkeit*. Bovendien ergert ze zich aan het excessieve 'zerlegen, anatomieren, absondern' (KGA I: 165), de negatieve tendens van de ironie die ze met Schlegel als veralgemeende 'Scherz' – 'permanente Parekbase' – begrijpt en waarvoor ze de liefde wil behoeden (KGA I: 167).

Die opheffing van de ironische tendens die Schlegel zelf in *Versuch über die Unverständlichkeit* als een illusie had afgewezen en met een zekere pre-nietzscheaanse affirmatie van de ironie der ironie had gecounterd, keert ook terug in het bijgevoegde traktaatje *Versuch über die Schamhaftigkeit*, dat in een aantal opzichten tegen Schlegels *Versuch über die Unverständlichkeit* ingaat. Deze zeer complexe tekst is niet in een paar zinnen samen te vatten, maar in essentie gaat hij over een alternatief voor de 'onderbreking' (dat is de term die voortdurend gebruikt wordt om naar de retorisch-poëtologische structuur van *Lucinde* te verwijzen). De onderbreking, die ironische 'Parekbase', heeft het ik niet in de hand. Het moet er zich uiteindelijk in schikken, zich in de werveling van de ironie der ironie laten meeslepen, zonder uitzicht op betekenis, erger nog: met uitzicht op totale betekenisloosheid. Schleiermachers 'Schamhaftigkeit' (schroom) als houding tegenover 'das Mysterium der Liebe' (KGA I: 168) bestaat daarentegen in een onthouding, een 'schonen' (ontzien):

> Dasjenige, worauf sie dringt, ist eigentlich Achtung für den Gemütszustand eines andern, die uns hindern soll, ihn nicht gleichsam gewaltsamerweise zu unterbrechen [...]. Die allgemeine Aufgabe der Schamhaftigkeit bleibt also, jedem Menschen in jeder Stimmung, die einem eigen oder mehreren gemeinschaftlich ist, kennen zu lernen, um zu wissen wo seine Freiheit am unbefestigsten und verwundbarsten ist, um sie dort zu schonen. (KGA I: 172)

De ander daar ontzien waar zijn vrijheid het meest kwetsbaar is, waar de achillespees van de autonomie ligt, betekent voor de auteur van dit traktaat het opschorten van een verlangen dat in de eerste plaats – met betrekking tot *Lucinde* – beschouwd wordt als een excessieve drift van voorstellingen. Die laatste moeten zichzelf toch ook weer voortdurend vernietigen en dreigen zo de unheimliche 'fremde Boden' te onthullen die in de alles uitsprekende 'reelle Sprache' het mysterie (van de geliefde, van de ander) als ongehoorde banaliteit en stupiditeit ontmaskert. Dat is de naaktheid, de materialiteit voorbij de fenomenologische naaktheid, waar Schleiermacher een glimp van heeft opgevangen.

Wat te doorzichtig getransfigureerd wordt, is niet het erotische lichaam van de geliefde maar haar naaktheid voorbij haar naaktheid, haar brute onbeduidende letterlijkheid. Die kan in een flits zichtbaar en hoorbaar worden (en tegelijk 'unerhört' en obsceen zijn) als 'die Ironie wild wird und sich gar nicht mehr regieren läßt' (KFSA 2: 363-72, 370) – lijkt 'Friedrich' (Schleiermacher?) te denken, die daarom kantiaanse ethische en esthetische argumenten mobiliseert: 'Achtung' die de ironische onderbrekingen en ontsporende analytische 'Scherz' een halt toeroept om de geliefde als kwetsbare ander te redden en vervolgens naar analogie van de Idee van het Schone als een gesublimeerd esthetisch object – doelloos doel – van alle pathologische interesses te vrijwaren. Dat wordt nog eens met niet mis te verstane ethische retoriek en pathos duidelijk gemaakt:

> Man *soll* nicht annehmen, daß unter gesitteten Menschen jede etwas lebendige Vorstellung gleich durch die Phantasie zu einem Reizmittel für die Begierde umgebildet wird; man *soll* nicht glauben, daß sie unfähig sind, aus dem Schönen etwas Besseres zu machen als einen Übergang zur wilden Lust; man *soll* nicht glauben, daß nur über diesen Gegenstand jeder schalkhafte Scherz und jede witzige Andeutung den eigentlichen Eindruck verfehlt, so daß der Reiz des Spieles verloren geht und jeder unvermeidlich bei dem Stoff stehen bleibt, mit welchem gespielt wird. (KGA I: 177; mijn cursivering)

De ironische onderbreking moet dus met een dubbel gebaar van gebod en verbod ('man soll nicht!') zelf onderbroken worden, opdat de 'stof waarmee gespeeld wordt' – en dat is voor de theoloog Schleiermacher creatuurlijk scheppingsmateriaal – niet tot een louter eindig-aards 'ding' (*Etwas*) geprofaneerd wordt. Schlegel daarentegen vraagt zich af of we van die ontspoorde ironie wel gered moeten worden. Is ze niet onze eigenlijke redding, zorgt ze er niet voor dat dit obscene *Etwas* waarvan Ernestine terecht zegt dat het zich nooit 'mit-bekennt', nooit definitief wordt uitgezegd, latent blijft en onze existentiële ficties mogelijk maakt, ook al moeten we die ficties daarvoor voortdurend 'op het spel' zetten? Het verwondert daarom niet dat de ik-figuur 'Friedrich' op het einde van de *Vertraute Briefe* de pertinente kritische analyses van *Lucinde* door zijn lezeressen begint te vrezen en de gordijnen van de transcendentale scène in naam van de Allerhoogste ook weer dicht trekt. Hij herschikt het frame om *Lucinde* als een icoon met vrome aandacht ('andächtige Betrachtung') te laten beschouwen/aanschouwen. En hij onder-

breekt daarom nog een keer – maar met het pathos van het laatste woord – de theoretisch-analytische reflecties van Ernestine (onder meer over het 'Theoretisieren' in *Lucinde* als een gevaarlijke destructieve kracht):

> Auch sonst magst du hie und da recht haben, was zum Beispiel das Theoretisieren betrifft. Nur gestehe doch ein, dass es so ist, wie es einem Künstler, dem alles Kunst werden muß, gar wohl ziemt, und dass sein Denken doch auch zu dem gehört, was dargestellt werden soll. Weißt Du das anders zu machen? Und nun laß in Gottes Namen diese polemischen Ansichten und Betrachtungen ruhen, die doch immer nur auf dieses und jenes gehen und die Ansicht des Ganzen verhindern. Es ist wohl immer besser sie zuerst abzumachen als bis zuletzt zu versparen; aber abgemacht laß sie nun auch sein und genieße nicht etwa noch einmal, sondern immer wieder die hohe Schönheit und Poesie des vortrefflichen und einzigen Werkes. Ich habe mich allem Streiten darüber schon längst entzogen und es dem stillen unerschöpflichen Genuß und der einsamen, andächtigen Betrachtung geweiht, für die es gemacht ist (KGA I*:* 216)

Conclusie

Heeft Schleiermacher *Lucinde* beter begrepen dan zijn auteur? Heeft hij het zo goed begrepen als zijn auteur? Heeft hij het niet-begrijpen van de auteur begrepen? Het is gemakkelijker om met neen dan met ja te antwoorden. Maar de fictionalisering van deze kritische lectuur stelt ons niet in staat om het slot-gebaar van de ik-verteller als een definitieve opheffing van de ironische enscenering te beschouwen. Het wordt veeleer een eigen ironische onderbreking van een caleidoscopische lectuur waarin zoals in het voorgaande uitvoerig werd aangetoond, op enkele plaatsen de hermeneutische visies elkaar in tegengestelde richtingen kruisen. Het niet-begrijpende begrijpen van Schleiermacher profileert zich als een voorlopig-nog-niet-begrijpen tegen de horizon van een uitgestelde zin die nu al zijn licht vooruitwerpt op een eindige structuur (tekst en existentie) die gered zal worden en nu al in vrome aandachtigheid als in zichzelf rustende gestalte aanschouwd kan worden. De act van de divinatie kent daaraan betekenis toe als een soort vertrouwensvolle voorafname van de ultieme zin. *Divination* lijkt dan wel het tegendeel van ironie. Terwijl ironie elke illusie van betekenistoekenning en identiteit ook weer onderbreekt en vervolgens ook de illusie van de onthulling *ad infinitum* onderbreekt – ze installeert een *onbeslisbaarheid* die volgens Schleiermachers intuïtie betekenisloosheid en radicale heteronomie als dreigende horizont/afgrond laat verschijnen – *beslist* de divinatie om de onbeslisbaarheid op te heffen (te onderbreken) als een gebaar ter bescherming van de eindigheid van het ik. Er wordt een grens geïnstalleerd die de radicale ontrafeling van de contingentie van het geliefde object belet.

Het paradigma van de divergerende hermeneutische paradigma's is de verhouding tot de geliefde als de ander die ofwel niet begrepen mag worden om haar

of zijn ultieme betekenisvolle integriteit als een versluierd geheim te vrijwaren (Schleiermacher), ofwel voortdurend begrepen moet worden als iets dat finaal aan elke betekenistoekenning ontsnapt omdat het in se geen essentiële betekenis heeft die gevat kan worden (Schlegel). In het eerste geval verbergt zich achter het onderbroken begrijpen de hoop op een uiteindelijk maar uitgesteld begrijpen, in het tweede geval is het willen-begrijpen de strategie van een ironie die een besef heeft van de fundamentele niet-zin (en dus onverstaanbaarheid) van de ander, van haar of zijn dwaze, obscene contingentie. Schleiermacher wil haar/hem ont-zien daar waar haar/zijn vrijheid het kwetsbaarst is, waar haar/zijn autonomie bedreigd wordt door een onherleidbare heteronomie die niet als opgeschorte zin of spoor van transcendentie, maar als unheimliche rest, als 'eignes gewisses Etwas' aan 'deze kant' van de betekenistoekenning in een geratel van zinledige betekenaars insisteert. Schlegels ironisch niet-begrijpen wil die rest net in het spel houden, zowel tegen de illusoire hoop van een transcendente Betekenis als tegen de letterlijk dodelijke ernst van een totaal begrepen wereld die zichzelf in het spiegelbeeld van zijn eigen stupiditeit zou oplossen. Beide zijn belichamingen van de nieuwe Orpheus die Schleiermacher in *Über Religion* had bezworen: de een heeft leren ontzien met het oog op een belofte van uitgestelde aanwezigheid, de ander weet (niet) beter.

Bibliografie

Behler, E. *Frühromantik.* Berlin: De Gruyter, 1992.

Behler, E. *German Romantic Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press 1993.

Beiser, F.C. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Crouter, R. *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

De Man, P. 'The Concept of Irony', in: *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 163-184.

Derrida, J. & Gadamer, H.-G. *Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.

Forget, Ph. (red.), *Text und Interpretation*. Paderborn/München: W. Fink Verlag, 1984.

Forstman, J. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism.* AAR Studies in Religion, MT: Scholars Press, 1977.

Frank, M. 'Einleitung', in: Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. von M. Frank. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1977a, 7-67.

Frank, M. *Das Individuelle und das Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977b.

Hamacher, W. *Entferntes Verstehen. Studien zur Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.

Lacoue-Labarthe, Ph. & Nancy, J.-L. *L'absolue littéraire. Théorie de la literature du romantisme allemande.* Paris: Seuil, 1978.

Mariña, J. (red.) *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Philipsen, B. 'Inoculations of the Other: The Rhetorics and Politics of Religious Formation in Schleiermacher's *On Religion*', in: *Literature and Theology.* 21 (4), 2007, 383-391.

Philipsen, B. 'Rahmungen des Nichts. Zur Ethik des Lesens und Schreibens in Schleiermachers *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*', in: Öhlschläger, C. (red.) *Narration und Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2009, 201-222.

Redfield, M. '*Lucinde's* Obscenity', in: Helfer, M.B. (red.) *Rereading Romanticism*. Speciaal nummer van *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik.* 47, 2000, 103-130.

Schlegel, F. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KFSA).* Hrsg. von E. Behler. München: Verlag Ferdinand Schöningh & Thomas Verlag, 1958-2002.

Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

Schleiermacher, F. *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels* Lucinde, in: *Schriften aus der Berliner Zeit (1800-1802*). Band I, 3 der Kritischen Gesamtausgabe (KGA). Hrsg. von G. Meckenstock. Berlin. De Gruyter, 1988, 139-216.

Schleiermacher, F. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Hrsg. von R. Otto in ihrer ursprünglichen Gestalt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 101-102.

Schleiermacher, F. *Hermeneutik.* Hrsg. von H. Kimmerle. Heidelberg: Winter Verlag, 1959.

Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

Schmidt, S. *Die Konstruktion des Endlichen. Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung*. Berlin: De Gruyter, 2005.

Weidner, D. 'Noch einmal: Hermeneutik und Kritik. Schleiermacher und die Bibel', in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* 81 (1), 2007, 21-46.

Interpretatie en critique génétique

Dirk van Hulle
Universiteit Antwerpen

Wat aan de publicatie van een tekst voorafgaat, laat vaak sporen na in de vorm van marginalia, notities en kladjes. *Critique génétique* probeert dit soort materiaal te ontcijferen en toegankelijk te maken. Maar dat is slechts één luik van het onderzoek naar het schrijfproces van literaire (of andere) werken. Critique génétique is pas een vorm van '*critique*' als die genese vanuit een bepaalde invalshoek wordt geïnterpreteerd, bijvoorbeeld vanuit narratologisch, psychoanalytisch of sociologisch perspectief – om het bij de voorbeelden van Pierre-Marc de Biasi te houden (de Biasi 2004, 42). De dynamiek van schrijfprocessen omvat meer dan een opeenvolging van tekstversies en varianten. Critique génétique onderzoekt bijvoorbeeld ook de cognitieve aspecten van het schrijven. Hoe komt een concept tot stand? Is deze conceptualisering een geleidelijk proces of is ze gemarkeerd door een 'eureka'-moment? In hoeverre kan het neerschrijven bevorderlijk zijn voor het uitwerken van een concept? Wat is de functie van beelden (tekeningen, figuurtjes, krabbels, metaforen) in het conceptualiseringproces? Hoe kunnen materiële sporen van het schrijfproces helpen bij de studie van cognitieve processen? In de context van de Franse literatuurwetenschap heeft Olivier Lumbroso bijvoorbeeld interessant werk gepubliceerd over 'critique génétique cognitiviste' met het werk van Émile Zola als casestudy (Lumbroso 2005). Binnen de context van de Duitse literatuurwetenschap, met haar sterke hermeneutische traditie, benadrukken onderzoekers als Axel Gellhaus dat critique génétique juist meer in de richting van cognitief onderzoek zou moeten evolueren en bijvoorbeeld onderzoek zou moeten verrichten naar 'die allmähliche Verräumlichung der Gedanken beim Schreiben' (Gellhaus 2008: 121). Maar alleen al het feit dat Gellhaus reageert tegen een hermeneutische oriëntatie binnen de tekstkritiek, impliceert dat die hermeneutisch-genetische oriëntatie *bestaat* en haar bestaansrecht dankt aan het nut van tekstgenetisch onderzoek voor de interpretatie.

Het kan als een van de taken van de critique génétique beschouwd worden om uit manuscripten die passages te lichten die kunnen bijdragen tot de interpretatie, maar vanuit het standpunt van de hermeneutiek is het misschien niet zo evident om kladjes bij het interpretatieproces te betrekken. Kan dit soort schrijfsporen wel nuttig ingezet worden voor de interpretatie van teksten? Moet bijvoorbeeld een fragment dat een schrijver heeft doorgehaald, niet zonder meer als 'verworpen' of 'afgedankt' beschouwd worden? Sterker nog, 'mag' voorbereidend materiaal (marginalia, notities, kladjes) wel ingezet worden voor de interpretatie van de gepubliceerde tekst? Lange tijd werd alles wat met de genese van een tekst te maken had door critici als Wimsatt en Beardsley taboe verklaard. Als iemand het waagde om het ten dienste te stellen van de hermeneutiek of interpre-

tatie, dan werd die aanpak steevast verworpen als manifestatie van de zogenaamde 'intentional fallacy'. De New Critics verwierpen tekstgenetisch onderzoek precies omdat het werd gezien als hulpwetenschap voor de interpretatie.[1]

Die zienswijze berust op een dubbel misverstand, dat dit essay uit de weg probeert te ruimen. Enerzijds kan onderzoek naar moderne manuscripten wel degelijk nuttig zijn voor de hermeneutiek zonder noodzakelijk het achterhalen van auteursintenties te impliceren. Anderzijds is critique génétique geen hulpwetenschap van de hermeneutiek. Ze heeft een eigen onderzoeksgebied, dat eventueel verrijkend kan zijn voor, maar niet noodzakelijk samenhangt met de interpretatie van een gepubliceerde tekst. De analyse van de handschriften hoeft niet uitsluitend ten dienste te staan van de interpretatie van een gepubliceerde tekst; manuscripten zijn ook een onderzoeksobject op zich en dat onderzoeksobject vraagt om een eigen hermeneutiek omdat marginalia, notities en kladteksten vaak veel paratactischer van aard zijn dan gepubliceerde werken. Om dit paratactische karakter te illustreren zal het werk van twee auteurs als casestudy dienen: manuscripten van Friedrich Hölderlin en van Samuel Beckett.

Heideggers Hölderlin

Toen Hans-Georg Gadamer het begrip 'Horizontverschmelzung' introduceerde, behoefde – in de toenmalige context – vooral de horizon van de lezer extra beklemtoning. Het kwam erop aan de afstand in de tijd te erkennen als een positieve en productieve mogelijkheid om te begrijpen, op basis van andere 'Vorurteile' dan alleen die van de periode waarin de tekst ontstond. Vergeleken bij dit aspect van de hermeneutiek behoort het onderzoeksobject van de critique génétique veeleer – maar niet uitsluitend – tot de horizon van de auteur. De peetvader van de critique génétique, Louis Hay, gaf bijvoorbeeld aan zijn essaybundel uit 2001 de titel *La Littérature des écrivains*. Maar dat hoeft uiteraard niet te betekenen dat manuscripten geen nut zouden hebben voor de hermeneutiek. Gadamers voorganger, Martin Heidegger, maakte af en toe gebruik van manuscripten of vroege tekstversies voor zijn interpretaties. Dat deed hij bijvoorbeeld in zijn lezing over het gedicht 'Wie wenn am Feiertage…' – een lezing die hij in de jaren 1939 en 1940 op verscheidene plekken heeft gehouden en die in 1941 voor het eerst werd gepubliceerd. Het is een interpretatie van Hölderlins gedicht 'Wie wenn am Feiertage…', dat de meeste critici lezen als een metapoëticaal gedicht over het dichten en de rol van dichters.

Hölderlins gedicht 'Wie wenn am Feiertage…' kan in drie segmenten van drie strofen verdeeld worden, waarbij de focus in het eerste segment op de aanleiding voor het dichten ligt, in het tweede segment op de conceptualisering van een gedicht en in het laatste segment op de uitwerking en de overdracht van het poë-

1. Zie bijvoorbeeld Wimsatt (1968: 194-195).

tische concept. Heidegger citeert een regel uit het slot van het gedicht: 'Des Vaters Stral [sic], der reine versengt es nicht …' en hij legt het als volgt uit:

> 'Es', das ewige Herz. 'Versengen' bedeutet hier gemäss der Wendung 'sengen und brennen' soviel wie vernichten; statt 'versengt es nicht' schrieb Hölderlin zuerst 'tödtet nicht'. In harten, erregten Schriftzügen ist an den inneren Rand der Schlussverse folgende Bemerkung gesetzt:
>
> Die / Sphäre / die höher / ist, als /
> Die des Menschen / diese ist der Gott.
>
> Der Wink, den der Dichter in diesem Wort für sich festhalten will, soll an dieser Stelle sagen: Die höhere Sphäre, der heilige Stral, bedroht sogar das Heilige noch tiefer mit dem Verlust seinses Wesens. (Heidegger 1981: 74)

In de editie van D. E. Sattler en Hans Gerhard Steimer is de passage in facsimile te vinden op folio 17a (linkermarge), met transcriptie: 'Die ~~höhere~~ / Sphäre / die höher / ist, als / die des Menschen / diese ist / der Gott' (63).

Heidegger presenteert zijn interpretatie op een soevereine manier. Wat Hölderlin hier in de marge heeft genoteerd 'soll an dieser Stelle sagen', schrijft hij, waarop dan een dubbele punt met de uitleg volgt. 'Soll' is hier wellicht gebruikt in de betekenis van 'was soll das heissen?' – wat wil dit zeggen, wat heeft dit te betekenen? Maar dan niet in vraagvorm. Heidegger suggereert wat dit te betekenen heeft. Hij brengt de marginalia in verband met het problematische slot van het gedicht. Het probleem is dat het gedicht niet voltooid is. Heidegger erkent dit: 'Das Gedicht ist in mannigfacher Hinsicht unvollendet' (75). Maar na vijfentwintig bladzijden interpretatie doet Heidegger niettemin een uitspraak over de manier waarop het onvoltooide slot zou moeten eindigen: 'Aber alle Unvollendung ist hier nur die Folge des Überflusses, der aus dem innersten Anfang des Gedichtes quillt und das bündige Schlusswort verlangt' (75).

Dat bondige slot is samen met de rest van het gedicht afgedrukt aan het begin van de lezing. Alle strofen bestaan uit 9 verzen, behalve de slotstrofe. Die telt in deze tekstversie maar drie verzen:

> Des Vaters Stral, der reine versengt es nicht
> Und tieferschüttert, eines Gottes Leiden
> Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest.
> (Hölderlin in Heidegger 1981: 50)

Inderdaad een bondig einde, zeker als je het vergelijkt met het manuscript (pagina's 17a en 17b, opgenomen als facsimile met transcriptie in de editie van D. E. Sattler en Hans Gerhard Steimer). Jochen Schmidt heeft dat slot in zijn leesuitgave van 1999 zo weergegeven:

> Des Vaters Strahl, der reine versengt es nicht
> Und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren
> Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen

Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest.
Doch weh mir! wenn von

Weh mir!

Und sag ich gleich,

Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,
Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden
Den falschen Priester, ins Dunkel, dass ich
Das warnende Lied den Gelehrigen singe.
Dort

(Hölderlin 2001: 241)

Opvallend zijn de blanco delen in deze paratactische slotpassage, die er heel wat minder 'bondig' uitziet dan de tekst die Heidegger in zijn lezing heeft opgenomen. Bij die tekst geeft Heidegger het volgende commentaar: 'Der hier zugrunde gelegte Text beruht, nach den urschriftlichen Entwürfen erneut geprüft, auf dem folgenden Versuch einer Auslegung' (51). Heidegger beweert dus dat de als basis gebruikte tekst getoetst is aan de handgeschreven kladjes, maar dat hij berust op een interpretatie. De editeur, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, wijst er achteraan op dat Heidegger in 1953 (21 februari) een brief ontving van Detlev Lüders, die destijds een doctoraat aan het schrijven was en die van Heidegger wilde weten wat die zin betekende. De doctorandus schreef: 'Ich verstehe nicht, wie ein Text auf seiner Auslegung beruhen kann' (Lüders in Heidegger 1981: 206). Het is inderdaad merkwaardig dat Heidegger enerzijds een tekst als basis gebruikt ('der hier zugrunde gelegte Text'), maar dat die basis anderzijds gebaseerd is op ('beruht auf') een interpretatie. Heidegger schreef terug dat de zin inderdaad 'onmogelijk' was: 'Sie haben recht. Der angeführte Satz [...] ist in der vorliegenden Fassung unmöglich.' En hij gaf een alternatieve 'Fassung': 'Wenn Sie den Satz umdrehen, lautet er: "Der folg. Versuch einer Auslegung beruht auf dem nach den handschriftlichen Entwürfen erneut geprüften Text."' Maar dat klonk te banaal: 'In dieser Form ist der Satz so richtig, dass er zu einer groben Trivialität und deshalb überflüssig wird' (207). Met andere woorden: een interpretatie die voorgesteld wordt als zijnde gebaseerd op een tekst die getoetst is aan de handschriften, dat zou een grove trivialiteit zijn. Zo triviaal dat hij liever het hele principe omkeerde en de tekst op een interpretatie liet berusten. Want – zo gaat Heidegger voort – 'Die Frage, was 'ein Text' sei, wie man ihn lesen soll u. w a n n er als Text vollständig angeeignet ist, bleibt freilich bestehen' (207).

Het gaat hier in de eerste plaats om de verhouding tussen tekst en interpretatie, die Heidegger lijkt voor te stellen alsof het een even onoplosbaar probleem was als dat van de kip en het ei. Daarover is lang niet iedereen het eens en er kan ongetwijfeld een stevige boom over opgezet worden. Meer dan één zelfs. In de

editiewetenschap zijn al heel wat bossen gesneuveld over de vraag wat de grens of de relatie is tussen tekst en interpretatie (zie bijvoorbeeld Martens 1989; 1991; Morenz & Schorch 2006; Parker 1987). Maar naast de elementen tekst en interpretatie speelt in die fameuze zin van Heidegger nog een derde factor een rol: de tekst die als basis dient voor de interpretatie (die volgens Heidegger dan weer als basis dient voor de tekst), is getoetst aan de *manuscripten*, die hij niet alleen heeft gebruikt voor de tekstconstitutie, maar ook voor zijn interpretatie. De vraag is niet alleen wat de verhouding is tussen de kladjes en de tekst, en wat de verhouding is tussen de kladjes en de interpretatie, maar ook of de kladjes *een onderzoeksobject op zich* kunnen zijn, noch uitsluitend ten dienste van teksteditie, noch uitsluitend ten dienste van hermeneutiek. Om die kwestie te onderzoeken, is het nuttig het manuscript erbij te betrekken.

In de eerste manuscriptversie van Hölderlins gedicht 'Wie wenn am Feiertage…' zijn nog andere interessante elementen te vinden. In de vroegste schrijflaag duurt het even vooraleer Hölderlin het centrale gegeven, namelijk de 'Dichters', met name noemt. Al van in het begin wilde Hölderlin beginnen met een metaforische constructie: 'Wie […] So'. Hij schrijft in die vroege versie: 'Wie wenn der Landmann am Feiertage das Feld / Zu betrachten hinausgeht, […]' (239) en daarop volgt dan de tweede strofe, die begint met 'So…'. De landman loopt dus op een feestdag 's avonds nog even naar buiten nadat het de hele dag gebliksemd heeft, terwijl de donder in de verte nog te horen is. De graanhalmen richten zich op, dankzij de verfrissende regen, en de bomen staan te glimmen in de avondzon. 'Zoals' die bomen staan te glimmen (in de eerste strofe), 'zo' staan ook de dichters (in de tweede strofe). Maar tussen die twee strofes schrijft Hölderlin, nadat hij de bomen heeft vermeld:

Sie, sie mein ich   Aber wie nenn ich sie (folio 14b)

In *Schreibengehen* (2008: 127) wijst Axel Gellhaus op de blanco ruimte in het midden. Hij suggereert dat die gelezen kan worden als een materiële veruitwendiging van het zoeken naar het juiste woord.

Ook elders in het manuscript worden losse gedachten zonder hiërarchische structuur naast elkaar geplaatst (Gr. para-tassein), en deze paratactische schrijfmethode is volgens Theodor Adorno ook in de gepubliceerde versies van Hölderlins gedichten te herkennen. Op die 'paratactische tendens' (Adorno 1981: 473) vestigt Adorno de aandacht in zijn belangrijke 'Parataxis'-essay, waarin hij Heideggers Hölderlin-interpretaties op de korrel neemt en tegelijk een link legt met het werk van Samuel Beckett: 'Romantisch ist Hölderlins Action, Sprache selbst zum Sprechen zu bringen […] Hölderlin inauguriert jenen Prozess, der in die sinnleeren Protokollsätze Becketts mündet' (478-479).

Parataxis: Samuel Becketts manuscripten

Adorno vergelijkt Hölderlins late gedichten ook met de late Beethoven. Beckett van zijn kant verwees zelf in de jaren dertig meermaals naar Beethoven om zijn poëtica uit te leggen. 'Zoals' Beethoven het akoestische oppervlak liet aanvreten door grote zwarte stiltes (Beckett 1984: 53), 'zo' wilde de jonge Beckett teksten schrijven waarin het talige oppervlak door stiltes wordt aangevreten. In zijn roman *Watt* doet hij dat bijvoorbeeld door de gedrukte, gepubliceerde tekst te presenteren als een transcriptie van een onafgewerkt manuscript. Af en toe wordt de tekst dus onderbroken door tussenwerpsels als '(Hiatus in MS.)'. Bijvoorbeeld:

> Perhaps you are right, said Mr. Gorman.
> (Hiatus in MS.)
> Yet we cannot leave him there like that, said Mr. Gorman. The five-fifty-five will be upon us – he consulted his watch – in thirty-seven and ... (Hiatus in MS.) ... in a lower voice, And the six-four will follow hard behind. (Beckett 1981: 238)

Een halve bladzijde verderop herinnert het hoofdpersonage zich flarden van een gedicht:

> Watt distinguished fragments of a part:
> .... von Klippe zu Klippe geworfen
> *Endlos in* .... *hinab.* (239)

Het gaat om de laatste regels van 'Hyperions Schicksalslied' van Hölderlin, dat door Johannes Brahms later op muziek is gezet:

> Doch uns ist gegeben,
> Auf keiner Stätte zu ruhn,
> Es schwinden, es fallen
> Die leidenden Menschen
> Blindlings von einer
> Stunde zur andern,
> Wie Wasser von Klippe
> Zu Klippe geworfen,
> Jahr lang ins Ungewisse hinab. (Hölderlin 2001: 207)

Beckett verandert 'Jahr lang' in 'Endlos' en vervangt het 'Ungewisse' veelzeggend door een lege plek. Dit soort hiaten blijft een constante in Becketts werk. In *Krapp's Last Tape*, bijvoorbeeld, zit een man aan een tafel en luistert (op zijn verjaardag) naar bandopnames die hij jaren tevoren (eveneens op zijn verjaardag) heeft opgenomen. De tekst wordt voortdurend aangevreten door pauzes: 'Could have been happy with her, up there on the Baltic, and the pines, and the dunes. [*Pause.*] Could I? [*Pause.*] And she? [*Pause.*] Pah! [*Pause.*]' (Beckett 1986: 222)

Uit de manuscripten blijkt hoe het aantal pauzes steeds toeneemt, tot in de vertaling die Beckett ervan maakte:

Typoscript 1	43 x '[Pause.]'
Typoscript 2	59 x
Typoscript 3	77 x
Typoscript 4	80 x
Typoscript 5	80 x
Typoscript 6	81 x
Typoscript 7	81 x
Ts *La dernière bande* (vert. S. Beckett)	84 x

Die gaten worden soms ook door drie puntjes weergegeven. En in de manuscripten groeien die drie puntjes vaak uit tot regieaanwijzingen waarin Beckett de aarzeling expliciteert:

Eyes like ... moonstones	(Ts1, f. 2r)
Eyes like ... moonstones.	(Ts2, f. 3r)
Eyes like – moonstone! (Pause.)	(Ts3, f. 4r)
eyes! Like ... (hesitates) ... moonstone! (Pause.)	(Ts4, f. 4r)

Een veelbetekenende aarzeling is die voor het woordje 'myself': 'I like to get up and move about in it, then back here to … (hesitates) … myself' (Ts1, f. 1r). Ook die aarzelingen vreten steeds systematischer aan het tekstoppervlak (zoals Beckett het noemde). Hij deed ook iets soortgelijks met dramatische middelen. Op een van de banden hoort Krapp zijn jongere zelf spreken over zijn moeder en haar weduwschap. Beckett gebruikte eerst gewoon het woord 'widowhood'. Maar in het tweede typoscript (MS-HRC-SB-4-2-2) veranderde hij dit in 'viduity', waardoor hij opnieuw een gat in het tekstoppervlak kon slaan. De jonge Krapp gebruikt het ongebruikelijke woord 'viduity'; de oude Krapp hoort het, schrikt op, zet de bandopnemer stop, luistert opnieuw, zet de band weer stop, beseft dat hij dit woord niet meer kent en gaat het opzoeken in het woordenboek. Beckett schrijft dus een hele scène rond dat gat in het geheugen en in de woordenschat van de oude Krapp.

Dat soort gaten in het tekstoppervlak als gevolg van geheugenverlies blijft een thema. Toen Beckett bijna tachtig was, schreef hij een theaterfragment in een notitieboekje, bewaard in het Beckett-archief van de University of Reading (UoR MS 2934). Het gaat om twee mensen die binnenzitten terwijl het buiten sneeuwt. Spreker 1 zegt tegen spreker 2: 'Come & read to me'. Wanneer de andere vraagt *wat* hij moet voorlezen, gaat de voorkeur uit naar 'dat sonnet van Shakespeare waar we zo van hielden'. Spreker 2 vraagt of spreker 1 'No longer weep …' bedoelt. Het gaat hier wellicht om Sonnet 71, 'No longer mourn for me when I am dead', waardoor de dialoog meteen geïnterpreteerd kan worden tegen de achtergrond van de dood. Maar dat is niet het gedicht dat spreker 1 bedoelde; hij of

zij zou graag 'Let me not…' willen horen. Dat is het begin van Sonnet 116, 'Let me not to the marriage of true minds / Admit impediments'. Maar het probleem is dat ze geen van beiden nog weten hoe het verder ging: 'How did it go on?' – waarop de ander zegt: 'I have forgotten.' Opnieuw schrijft Beckett dus een hele scène rondom een leegte. De flarden 'culturele bagage' die nog overblijven, worden losweg naast elkaar geplaatst.

Soms is een verwijzing naar de grote klassieken in de manuscripten van direct nut voor de interpretatie, bijvoorbeeld verderop in hetzelfde schrift (UoR MS 2934, p. 9v) in een van de vroege tekstversies van de korte prozatekst *Stirrings Still*: op de linkerzijde staat een verwijzing naar de *Divina Commedia*. De tekst gaat over een oude man aan een tafel, die een zin hoort 'from deep within'. De zin gaat als volgt: 'oh how and here a word he could not catch it were to end where never till then' – op het eerste gezicht een glad tekstoppervlak, maar er zit alweer een gat in: 'a word he could not catch'. Dit woord zou kunnen bepalen of het goed of slecht is 'waar nooit tot dan toe' en of het bijgevolg een goed of een slecht idee is om er een eind aan te maken. Het is in deze context een woord van levensbelang. Maar hij kan dit zogenaamde 'missing word' niet verstaan omdat het te zachtjes klinkt, 'too faint': 'and then again faint from far within oh how & here that missing word it were to end where never till then' (UoR MS 2934, p. 10r).

Toen Beckett dit op de rechterkant in zijn kladschrift schreef, riep het woord 'faint' een passage in de *Divina Commedia* in hem op, meer bepaald het moment waarop Dantes gids voor het eerst te voorschijn komt: Vergilius heeft nog geen woord gezegd, maar toch verschijnt zijn figuur 'per lungo silenzio […] fioco' – hees of zachtjes van het lange stilzwijgen, omdat hij al zoveel eeuwen niet meer gesproken heeft. Beckett probeerde op de linkerpagina (9verso) het fragmentje te vertalen en aarzelde tusssen 'faint' of 'hoarse from long silence'. Hij overwoog ook om 'hoarse from long silence' in de tekst in te voegen, wat een expliciete intertekstuele verwijzing zou zijn geweest. Maar uiteindelijk heeft hij in de tekst op de rechterbladzijde toch gewoon 'faint' laten staan. In het tekstoppervlak van de uiteindelijk gepubliceerde tekst is er dan ook geen enkel woord dat expliciet naar Dante verwijst. En toch bevindt zich onder dat tekstoppervlak een danteske dimensie, die alleen in de manuscripten te vinden is en die heel interessant kan zijn voor de interpretatie van de gepubliceerde tekst.

Zo kan dit late werk bijvoorbeeld geïnterpreteerd worden als een eerbetoon van Beckett aan Dante, van een Nobelprijswinnaar aan zijn 'maestro'. Tegelijk gaat het ook om een heel specifiek moment in de *Divina Commedia*: Vergilius verschijnt hier voor het eerst aan Dante. Beckett verwijst vaak naar deze passage om een doorbraakmoment in het creatieproces aan te geven. Dit scheppingsproces hangt inhoudelijk samen met een cruciale kwestie over leven en dood: de tekst laat zich lezen als een zelfmoordoverweging en de vraag of het leven de moeite waard is om geleid te worden of niet – het enige echt serieuze probleem van de filosofie volgens de openingsregels van Camus' *Le*

mythe de Sisyphe.[2] Die kwestie hangt af van één woordje; dat woordje is onverstaanbaar, waardoor de kwestie onoplosbaar is. Die cruciale onoplosbaarheid of aporie is het 'syndroom dat als leven bekendstaat' (Beckett 2009b: 38), want bij gebrek aan bewijs dat het beter zou zijn 'waar nooit tot dan toe', krijgt de bestaande toestand het voordeel van de twijfel. De aporie is daarom tegelijk ook een creatieve schrijfimpuls die Beckett vaak door middel van de verschijning van Vergilius aan Dante markeert.

Er gaan dus heel wat interpretatieve mogelijkheden in het woordje 'faint' schuil. En ook al is de meer expliciete verwijzing 'hoarse from long silence' een doorgehaalde passage, het kan als een taak van de critique génétique gezien worden om het hermeneutische potentieel van dit soort passages in de manuscripten aan het licht te brengen.

'De' tekst: het veranderende onderzoeksobject van de hermeneutiek

In verband met het dubbele misverstand dat aan de basis lag van de oude kritiek van de New Critics, mag uit deze twee casestudy's blijken dat het onderzoek naar manuscripten, zonder noodzakelijk het achterhalen van auteursintenties te impliceren, nuttig kan zijn voor de interpretatie – bijvoorbeeld als instrument om intertekstualiteit in kaart te brengen. Wat het tweede luik van het misverstand betreft, is het doel van tekstgenetisch onderzoek niet alleen de verklaring van een gepubliceerde tekst, maar in de eerste plaats de analyse van een ontstaansproces. Binnen de context van dit luik van de critique génétique hoeft overigens 'intentie' of 'auteursintentie' niet zo'n taboewoord te zijn. Vanuit hermeneutisch perspectief wordt de 'auteursintentie' terecht gezien als een te mijden begrip omdat het potentieel reductief is, omdat het een literair werk tot een boodschap en de interpretatie tot de bedoeling van de zender kan herleiden. Maar als blijkt dat 'de' tekst helemaal niet zo'n eenduidig concept is, omdat bijna elk werk zijn neerslag heeft gevonden in verscheidene tekstversies, die meestal op een of andere manier van elkaar verschillen, dan blijken ook de intenties van de auteur bijna altijd meervoudig en zeer veranderlijk te zijn. De 'intentional fallacy' kan – zoals John Bryant terecht opmerkt – ook tot een 'intentional fallacy fallacy' (Bryant 2002, 8) verworden omdat 'auteursintentie' als een enkelvoudig begrip wordt gezien en beperkt wordt tot de vraag: 'Wat heeft de schrijver bedoeld?' in de zin van: 'Wat heeft hij willen zeggen?'. Vanuit tekstgenetisch standpunt hoeft er geen banvloek over het begrip 'intentie' uitgesproken te worden, maar kan het eventueel – naast talloze andere focuspunten – het onderwerp van onderzoek uitmaken, maar dan altijd in het meervoud, niet om 'de' tekst te interpreteren, maar om het schrijf-

2. 'Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie' (Camus 1994: 17).

proces te reconstrueren. Voor zover de critique génétique een biografie van de tekst inhoudt, impliceert dit ook het verhaal van de veranderlijke manieren waar op het schrijfproject 'ingespannen' (in-tendere) wordt naarmate het vordert. Elke intentie is slechts een intentie *op een bepaald moment* in een reeks veranderende intenties. En die intentie kan ook betekenen: 'Wat heeft de schrijver op welk moment willen *weten*? Waar heeft hij op welk moment naar gezocht?' Schrijven is niet altijd uitsluitend een vorm van communicatie. Het kan ook een manier van denken zijn, denken met de pen of met de laptop. Misschien had de schrijver niet in eerste instantie de intentie om iets met een lezersgemeenschap te delen, maar was hij op zoek naar een onbekende x, een grootheid waarvan hij besefte dat hij ze nooit zou vinden. Dat heeft bijvoorbeeld Samuel Beckett expliciet gemaakt in zijn laatste tekst, *Comment dire* / w*hat is the word*, waarmee hij zijn hele oeuvre in het midden van een zin liet stoppen. Het is een tekst die abrupt eindigt en waarin parataxis, doorhalingen, herschrijvingen, hiaten en lacunes in het tekstoppervlak een hoofdrol spelen:

> what is the word
> folly -
> folly for to -
> for to -
> what is the word -
> folly from this -
> all this -
> folly from all this -
> given -
> folly given all this -
> seeing -
> folly seeing all this -
> this -
> what is the word -
> this this -
> this this here -
> all this this here -
> [...]
> (Beckett 2009a: 133)

Misschien kan de initiële onderzoeksvraag in verband met de doorhalingen dan ook anders gesteld worden. In hoeverre is een doorgehaalde passage 'afgedankt'? Is een passage die in de eerste kladversie staat maar in de tweede versie niet is overgeschreven volledig 'afgeschreven'? Naar mijn gevoel in geen geval *volledig* afgeschreven, toch zeker niet als er nog sporen van bestaan, en als die sporen door de schrijver zorgvuldig zijn bewaard of aan universiteitsarchieven zijn geschonken, zoals in het geval van Beckett. Het is mogelijk dat een auteur zoiets doet om op die manier – zonder expliciet zijn eigen werk te moeten uitleggen – toch enigszins

aan te geven dat het gepubliceerde werk niet alleen een object is waar lezers naar hartenlust hun *idées fixes* in kunnen projecteren, maar dat het ook een eigen geschiedenis heeft. Het is heel begrijpelijk dat hermeneutici daar weinig oog voor hebben, maar het is even begrijpelijk dat een auteur daar anders tegen aankijkt.

Het is bijvoorbeeld mogelijk dat het hem hoegenaamd niet gaat om een enggeestige en vergeefse postume controle over zijn 'intenties', maar dat het deel uitmaakt van zijn poëtica om zijn werk niet alleen als een reeks afgewerkte producten maar ook als een nooit afgewerkt zoekproces voor te stellen, waarbij het paratactische karakter van kladjes en notities geen noodzakelijk kwaad is in functie van het werk, maar op zich de kern van dat werk uitmaakt. 'De' tekst is – vanuit dat standpunt – altijd 'een' tekst, slechts een fase in het werk, dat in zekere zin altijd een 'work in progress' blijft.

Dit heeft consequenties voor het *onderzoeksobject* van de hermeneutiek. Van heel wat auteurs – onder anderen Whitman, Flaubert, Darwin, Proust en Beckett[3] – wordt bewaard gebleven manuscriptmateriaal online beschikbaar gemaakt. Ook verschillende edities van hetzelfde werk – zoals de zes edities van *On the Origin of Species* (www.darwin-online.org.uk/Variorum) die Charles Darwin tijdens zijn leven heeft kunnen herzien – worden op deze manier steeds toegankelijker. Dankzij deze toegang tot wat er aan een eerste editie is voorafgegaan en wat erop is gevolgd, kan een jonger leespubliek, met een grotere digitale geletterdheid, op een nieuwe manier met literatuur in contact komen, waardoor een statisch idee van 'de' tekst helemaal niet meer zo vanzelfsprekend blijkt te zijn.

Het verdwijnen van dit statische tekstbegrip is nauwelijks een verlies te noemen. De hermeneutiek wordt hiermee juist een veel scherper tekstbesef rijker. In plaats van te schermen met een wazige formulering als 'Der hier zugrunde gelegte Text beruht, nach den urschriftlichen Entwürfen erneut geprüft, auf dem folgenden Versuch einer Auslegung,' zal een andere uitlegger dan Heidegger kunnen verwijzen naar een online beschikbaar digitaal facsimile. Daaruit blijkt meteen dat de tekst die aan de basis van Heideggers interpretatie lag, helemaal niet overeenstemde met 'den urschriftlichen Entwürfen'; dat Heidegger het in de jaren veertig van de voorbije eeuw blijkbaar nodig vond zijn tekst te laten berusten op een interpretatie; dat deze interpretatie alleen maar de indruk wekte dat het slot van Hölderlins gedicht 'Wie wenn am Feiertage…' uit een syntactisch correcte volzin bestond, terwijl de tekst zoals hij in het manuscript te vinden is, een paratactisch aspect vertoont dat niet te verwaarlozen is.

Wat de critique génétique kan bijdragen tot de hermeneutiek is meer dan een reeks vondsten in de manuscripten ten dienste van een interpretatie van wat de New Critics 'the text itself' noemden – 'whatever that is', zoals Hershel Parker terecht toevoegde. Het onderzoek naar moderne manuscripten en naar de dynamiek van schrijfprocessen kan bijdragen tot een meer dynamisch tekstbegrip,

3. Het *Beckett Digital Manuscript Project* (www.beckettarchive.org) is een digitale, tekstgenetische editie die zoveel mogelijk bewaard gebleven manuscripten van Beckett online toegankelijk maakt (Beckett 2011).

waarmee de hermeneutiek een breder, meer gelaagd, complexer en dus potentieel rijker onderzoeksobject heeft om mee te werken.

Bibliografie

Adorno, T. 'Parataxis', in: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, 447-91.

Beckett, S. *Watt*. Londen: Calder, 1981.

Beckett, S. *Disjecta*. New York: Grove Press, 1984.

Beckett, S. *The Complete Dramatic Works.* London: Faber and Faber, 1986.

Beckett, S. *Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho, Stirrings Still.* Edited by D. van Hulle. London: Faber and Faber, 2009a.

Beckett, S. *Murphy*. Edited by J.C.C. Mays. London: Faber and Faber, 2009b.

Beckett, S. *Stirrings Still / Soubresauts* and *Comment dire / what is the word*: an electronic genetic edition (Series: *The Beckett Digital Manuscript Project*, module 1). Edited by D. van Hulle & V. Neyt. Brussels: University Press Antwerp, 2011, www.beckettarchive.org.

Bryant, J. *The Fluid Text: A Theory of Revision and Editing for Book and Screen*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

de Biasi, P.-M. 'Toward a Science of Literature: Manuscript Analysis', in: Deppman, J., Ferrer, D. & Groden, M. (red.) *Genetic Criticism: Texts and Avant-Textes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 36-68.

Camus, A. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1994.

Gellhaus, A. *Schreibengehen: Literatur und Fotografie en passant*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 2008.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Hrsg. von F.-W. Von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

Hölderlin, F. *Sämtliche Werke 'Frankfurter Ausgabe': Historisch-kritische Ausgabe, Supplement II: Stuttgarter Foliobuch*. Hrsg. von D.E. Sattler & H.G. Steimer. Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern, 1989.

Hölderlin, F. *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Edited by J. Schmidt. Franfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 2001.

Lumbroso, O. 'Éléments pour une critique génétique cognitiviste (L'imagerie mentale chez Zola)', in: *Poétique*. februari 2005, 3-20.

Martens, G. 'Was ist ein Text? Ansätze zur Bestimmung eines Leitbegriffs der Textphilologie', in: *Poetica.* 21, 1989, 1-25.

Martens, G. 'Was ist – aus editorischer Sicht – ein Text?', in: Scheibe, S. & Laufer, Ch. (red.) *Zu Werk und Text: Beiträge zur Textologie*. Berlin: Akademie-Verlag, 1991, 135-156.

Morenz, L. & Schorch, S. (red.) *Was Ist Ein Text? Alttestamentliche, aegyptologische und altorientalistische Perspektiven*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Parker, H. '"The Text Itself": Whatever That Is', in: *Text.* 3, 1987, 47-54.

Wimsatt, W.K. 'Genesis: A Fallacy Revisited', in: Demetz, P. et al. (red.), *The Disciplines of Criticism*. New Haven: Yale University Press, 1968, 193-225.

Retorische hermeneutiek als 'culturele conversatie': een verkenning

Dries Vrijders
Universiteit Gent / FWO

Inleiding: een drama rond een Ode

Van alle debatten die de Angelsaksische literatuurwetenschap mee vorm hebben gegeven, is dat over de laatste regels van Keats' *Ode on a Grecian Urn* een van de meest langdurige en een van de meest intense. De Engelse criticus I.A. Richards gebruikte 'Beauty is truth, truth beauty, – that is all, / Ye know on earth, and all ye need to know' als het typevoorbeeld van wat hij een 'pseudo-statement' noemde: een uitspraak die geen referentiële betekeniswaarde heeft, maar wel emoties en attitudes communiceert (Richards 1929: 186-187). T.S. Eliot verzette zich tegen deze opvatting: de uitspraken van dichters, zo stelde hij, moeten wel degelijk op hun waarheidsgehalte afgerekend worden. In het geval van Keats valt het resultaat van die afrekening voor de dichter van *The Waste Land* negatief uit: Keats' boude bewering vindt geen genade in de ogen van Eliot, die de regels afdoet als 'a serious blemish on a beautiful poem' (Eliot 1929: 270). Dat John Middleton Murry zich in zijn overzicht van de reacties op de *Ode* kritiekloos bij deze vernietigende, maar verder weinig beargumenteerde evaluatie aansloot, is symptomatisch voor de intellectuele autoriteit van de figuur van Eliot. Diens oordeel zou het debat dan ook enige tijd doen verstommen (Murry 1930: 98). In de herfst van 1943 laaide het echter weer in alle hevigheid op, met de haast simultane publicatie van twee opstellen die in de receptiegeschiedenis van Keats' gedicht een blijvende rol van betekenis spelen: Kenneth Burkes 'Symbolic Action in a Poem by Keats' en Cleanth Brooks' 'History Without Footnotes: An Account of Keats' Urn'.[1]

Het tweede opstel zou bekend worden als een van de sleutelteksten uit *The Well Wrought Urn*, Brooks' invloedrijke studie van een reeks gedichten uit de periode tussen Donne en Yeats. Dit onderwerp was zonder meer controversieel: Eliot had de literaire productie uit dit tijdvak immers afgedaan als geheel oninte-

1. Referenties aan beide essays zijn in dit artikel met paginanummering opgenomen, en verwijzen naar de (op de aanpassing in de titel van Brooks' essay na) ongewijzigde herdrukken in respectievelijk Burkes *A Grammar of Motives* en Brooks' *The Well Wrought Urn*, een keuze die werd ingegeven door het verlangen om de nieuwsgierige – of gezond wantrouwige – lezer eenvoudig de mogelijkheid te bieden de essays zelf na te kijken. Beide boeken zijn, in tegenstelling tot de oorspronkelijke essays, algemeen beschikbaar.

ressant.[2] Hoewel Brooks' essay zijn pijlen in eerste instantie lijkt te richten op de traditie van het historisch-positivistische literatuuronderzoek, vormt het ook een gedurfde kritiek op de leesmethode van modernistische tijd- en geestesgenoten als Richards en Eliot. De wetenschappelijke en filosofische criteria die Richards en Eliot hanteren, horen bij een visie waarin literatuur erop gericht is om waarheden of *kennis* over te brengen. Beter is het, zo stelt Brooks, om uit te gaan van de *beleving* die Keats' gedicht overbrengt. Een gedicht is immers 'a dramatization, not a formula; a controlled experience which has to be *experienced*, not a logical process, the conclusion of which is reached by logical methods' (Brooks 1947: 190-191). Om te bepalen of de laatste regels van de *Ode* een waardevol onderdeel van het gedicht vormen, volstaat het dan ook om ze dramatisch te lezen, i.e. ze tot leven te brengen als maakten ze deel uit van een dramatische monoloog die wordt uitgesproken door een personage, en vervolgens na te gaan of het geheel geloofwaardig overkomt (Brooks 1947: 154). Een dergelijke retorische lezing van een gedicht is volgens Brooks, veel beter dan andere leesmethoden, in staat om de autonome kracht van een tekst te vatten.[3]

Brooks moest echter tot zijn niet geringe verbazing vaststellen dat hij niet de enige was om een dergelijke dramatisch-retorische lezing van Keats' *Ode* voor te stellen. In 'Symbolic Action in a Poem by Keats,' dat kort voor Brooks' artikel verscheen, benadrukt Burke net als Brooks dat het object van de onderzoeker in de eerst plaats de 'intense linguistic experience' (464) van het gedicht dient te zijn.[4] Daarbij pleit ook Burke voor een benadering die vertrekt van de laatste regels van het gedicht en nagaat hoe deze worden voorbereid in het gedicht als geheel; een benadering waarvoor ook hij de metafoor van het drama gebruikt. Dit zonderlinge toeval noopte Brooks tot het toevoegen van een voetnoot aan zijn eigen essay, waarin hij zich verontschuldigde voor de gelijkenissen tussen beide publicaties, en lucht gaf aan zijn verbazing over het feit dat 'two critics with methods and purposes so different' (151) op hetzelfde moment tot haast gelijklopende bevindingen kwamen.

Dat de autonomistische en tekstimmanente opvattingen omtrent literatuur die Brooks propageerde en de activistische, sociologisch georiënteerde leesmethode die Burke tijdens de jaren dertig had uitgebouwd naadloos leken samen

2. Eliot zet dit standpunt uitgebreid uiteen in 'What is A Classic' (Eliot 1944: 53-71), een essay dat zowel wat taal als principes betreft duidelijk schatplichtig is aan de militant antiromantische standpunten die verwoord worden in T.E. Hulmes 'Romanticism and Classicism' (Hulme 1924: 111-140). Het negatieve oordeel van Hulme en Eliot zou een lange schaduw over de receptie van de poëzie uit de romantiek werpen: ook binnen de 'New Critics', de groep van literatuurcritici waarin Brooks zich bewoog, heersten soortgelijke overtuigingen. Zo beweerde ook Allen Tate dat zich tussen de Jacobijnse 'metaphysical poets' en het negentiende-eeuwse symbolisme met zijn hernieuwde eenheid van beeld en taal 'a shrinkage in the range and depth of man's experience' (Tate 1945: 183) had voorgedaan.

3. Brooks zelf zou, mede wegens de negatieve bijklanken rond het begrip retoriek die ik hieronder vermeld, de term zelf niet gebruiken. Dat hij en Burke zich met hun respectieve leesmethoden binnen de retorische traditie plaatsten, ontging tijdgenoten echter niet; cf. R.P. Blackmur (1955: 193-195).

4. Kenneth Burke, 'Symbolic Action in a Poem by Keats' verscheen al in 1943, in het herfstnummer van *Accent*. Brooks' 'History Without Footnotes: An Account of Keats' Urn' werd enkele maanden later, in het winternummer van de *Sewanee Review* gepubliceerd.

te vloeien in een gemeenschappelijk pleidooi voor een dramatische lezing van Keats' *Ode* moet tijdgenoten die de verschillen (en geschillen) tussen beide kampen hadden gevolgd inderdaad erg onwaarschijnlijk hebben geleken.[5] Maar ook wie vandaag de essays ter hand neemt, kan niet anders dan vooral hun uiteenlopende eigenschappen opmerken. Brooks' uniforme, gedisciplineerde alinea's staan in schril contrast met de woelig ogende schrijfstijl van Burkes artikel, waar blokcitaten, voetnoten en typografische experimenten zich verdringen naast fragmenten van gedichten van – naast Keats zelf – Yeats, Shakespeare en Shelley. Naar de precieze aard van de tegenstellingen tussen beide critici en naar de oorzaak van hun schijnbaar toevallige treffen blijft het echter gissen. Brooks gaat er verder niet op in en haast zich naar de analyse van de *Ode*: de voetnoot over Burke blijft achter als een spoor dat verwijst naar een ruimer debat over Keats' gedicht en, in het verlengde daarvan, over de doelstellingen en methodes van literatuurstudie.

Het is precies op dit soort sporen dat de retorische hermeneutiek – die vorm kreeg in een reeks publicaties uit het eind van de jaren tachtig en het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw – zich richt.[6] De leesmethode die ze naar voren schuift, heeft niet alleen de analyse van een literaire tekst als doel, maar richt zich in de eerste plaats op een kritische bevraging van de interpretatiekaders waarmee verschillende onderzoekers die literaire teksten hebben benaderd. De retorische hermeneutiek zoekt daarmee aansluiting bij het bredere onderzoeksgebied van de 'Rhetoric of Science' dat, in het zog van Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*, het discours van wetenschappelijke disciplines en de opkomst, verspreiding en het verdwijnen van onderzoeksparadigma's bestudeert. Dat Burke en Brooks zowel participeren in het debat over de betekenis van Keats' *Ode on a Grecian Urn* als in een bredere polemiek over de methode waarmee men de betekenis van deze tekst kan achterhalen en beoordelen, maakt hun beider essays tot uitgelezen objecten voor een retorisch-hermeneutische analyse.[7] Het verhaal achter Brooks' cryptische voetnoot is evenwel niet alleen een interessante wetenschappelijk-historische casus, het brengt ons ook terug naar de oorsprong van de leesmethode die de retorische hermeneutiek hanteert. Onder de gelijkenissen die Brooks

5. Dat de leesmethode die Burke in de jaren dertig van de vorige eeuw ontwikkelde, nauwelijks gratie vond in de ogen van de New Critics blijkt uit Ransoms *The New Criticism*: Burke krijgt in Ransoms inventaris van vernieuwende leesmethoden slechts een terloopse vermelding. Voor een becommentarieerd overzicht van de groeiende tegenstellingen tussen Burke en zijn formalistische tijdgenoten, cf. William Rueckert *Critical Responses to Kenneth Burke: 1924-1966* (1969).

6. Het door A. G. Gross en W. M. Keiths samengestelde *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science* (1997) geeft een helder relaas van de ontstaansgeschiedenis van de retorische hermeneutiek en brengt de voornaamste onderzoekers en onderzoeksvelden die tot haar domein behoren samen. Een ander overzichtswerk dat zich op de spanning tussen beide begrippen toelegt, is *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time* (1997), samengesteld door Walter Jost en Hyde Michaels. Wie op zoek is naar retorisch-hermeneutische benaderingen van literaire teksten kan naast Steven Mailloux' *Rhetorical Power* (1989), een studie die in dit artikel een belangrijke rol speelt, ook niet om diens *Reception Histories: Rhetoric, Pragmatism and American Cultural Politics* (1998) heen. Daarnaast bieden o.a. Arabella Lyon's *Intentions: Negotiated, Contested and Ignored* (1998) en Rosa A. Eberly's *Citizen Critics: Literary Public Spheres* (2000) interessante kritieken en aanvullingen op Mailloux' theorie.

7. Een uitgewerkte beschrijving en analyse van dit debat verschijnen in 'History, Poetry, and the Footnote: Cleanth Brooks and Kenneth Burke on Keats' "Ode on a Grecian Urn"' (Vrijders 2011).

meent te herkennen tussen zijn 'dramatization' en Burkes 'dramatism' schuilen, zoals ik zal beargumenteren, fundamenteel verschillende opvattingen over retoriek, die bovendien beïnvloed worden door sterk uiteenlopende tradities. In mijn vergelijkende lezing van beide essays zal ik me dan ook vooral richten op de *retorische* component: door ze te koppelen aan de opvattingen van respectievelijk Plato en Vico over methode en doelstellingen van de retoriek zal ik de verschillen tussen de dramatische leesmethoden van Brooks en Burke proberen te duiden. Deze verschillen vormen vervolgens het aanknopingspunt voor een bevraging van de retorische dimensie waarmee de retorische hermeneutiek, bij monde van Steven Mailloux, de wetenschappelijke benadering van literaire teksten wil bijsturen.

Een retorische epistemologie? Brooks en Plato versus Burke en Vico

Het begrip 'retoriek' heeft in de loop van de geschiedenis heel uiteenlopende invullingen gekregen. Zoals Dilip Gaonkar opmerkt, lijkt binnen de hedendaagse 'geglobaliseerde' studie van de retoriek dan ook weinig eensgezindheid te bestaan over wat de term precies betekent. Hoewel men doorgaans makkelijk afstand neemt van de gangbare, maar erg restrictieve opvatting van retoriek als equivalent voor 'ornamenteel taalgebruik', valt het retorici kennelijk zwaar om een eigen, positieve of meer geraffineerde invulling van de term te formuleren (Gaonkar 1997: 25-88). De oorzaak van dit onvermogen zoekt Gaonkar in een defensieve reactie op de klassiek-negatieve opvatting over retoriek in het denken van Plato. Volgens Plato is retoriek slechts een opportunistische woordkunst die zich wentelt in de schijnwereld van het alledaagse, zich buigt naar de grillen van publiek en moment, en politiek gewin nastreeft ten koste van de gemeenschap – kortom, de antipode van de filosofie, die zich richt op universele kennis van het eeuwige en goede. Plato's karaktermoord zou een blijvende invloed uitoefenen op de perceptie van retoriek in het westerse denken: zijn *Phaedrus* zou de retoriek weliswaar gedeeltelijk rehabiliteren, maar dan enkel als manke dienstmaagd van de filosofie, zonder wier superieure kennis van de principes van het bestaan ze veroordeeld blijft tot het verlenen van overtuigingskracht aan onjuistheden en leugens. Retoriek is volgens Plato gedoemd een valse kunst te blijven tot ze zich schikt naar wat Michael Cahn de 'droom van de retoriek' noemt: het verbreken van de banden met het contingente en het samenbrengen van woord, ziel (de psychologische staat van de toehoorder) en functie (het door de redenaar beoogde effect) in een sluitend model met voorspellende kracht (Cahn 1989: 121-144).

Volgens Plato kan de retoriek pas loskomen uit de schijnwereld van het alledaagse wanneer ze zich omschoolt tot een wetenschap met een eigen, omlijnde methode en een strikt afgebakend object. Het is net deze status van wetenschap die Brooks dankzij zijn dramatische leesmethode ook voor de literatuur hoopt te verwerven. Door in te zetten op de *beleving* die de literatuur kan bieden in plaats van op de feitelijke of filosofische waarheden die in de literaire tekst vervat zitten,

stuurt Brooks de literatuur weg uit het vaarwater van andere kennisgebieden, en bakent er een eigen territorium voor af. Richards en Eliot, zo laat hij uitschijnen, begaan in hun lezing van de *Ode* dezelfde misstap als historici die verwoed zoeken naar biografische of materiële elementen die aan het gedicht ten grondslag liggen: door Keats' poetische uitspraken te toetsen aan externe maatstaven zwakken ze de autonome kracht van de tekst zelf af. Brooks laat dan ook niet na om te benadrukken dat de beleving van de tekst die hij wil uitdragen, niet gelijkstaat aan de subjectieve beleving van de auteur. De Keats in zijn 'History without Footnotes' is niet de zoon van een stalhouder, de briefschrijver en tuberculoselijder die in 1821 in Rome zou overlijden: het is 'the poet', een van elke historische en materiële context ontdane spreker. Het drama van Keats' *Ode* is, zoals Jonathan Culler het uitdrukt, '[not an] intense biographically locatable experience to which the poet is referring but rather [...] the movement of a consciousness attempting to come to terms with fundamental aspects of the human condition' (Culler 1988: 292). Zoals Plato van een retoriek droomt die zich niet langer inlaat met het publieke spreken, maar zich naar het keurslijf van een abstracte discipline schikt, zo stelt Brooks een retorisch-dramatische leesmethode voor die de literatuur de status van wetenschap verleent door haar resoluut van haar banden met de wereld te ontdoen.

Heel anders is de lezing van Keats' *Ode* die Burke in 'Symbolic Action in a Poem by Keats' uitwerkt. Terwijl Brooks' dramatische methode zich op het platoonse ideaal van de onwereldse retoriek richt, zoekt Burke aansluiting bij een traditie die net het wereldse van de retoriek benadrukt. Naast Aristoteles, op wie deze traditie in zekere zin teruggaat, is vooral Giambattista Vico invloedrijk geweest voor dit aspect van Burkes denken.[8] In zijn *Scienza Nuova* plaatst Vico zich in de traditie van denkers als Grotius en Hobbes, die pogen om de sturende principes achter het historische proces te doorgronden. Hun werk is in de ogen van Vico echter onvolledig: in hun zoektocht naar de wetten die het verleden reguleren, gaan ze immers uit van de foutieve veronderstelling dat de mens een constante is, die in de geschiedenis steeds over de vermogens van de rede kon beschikken. Grotius en Hobbes maken zich schuldig aan presentisme; wie werkelijk tot de diepste lagen van de menselijke geschiedenis wil doordringen, stelt Vico, moet zich openstellen voor de blik van het tijdvak dat hij bestudeert. Zijn nieuwe wetenschap, die hij aankondigt als een geschiedenis en filosofie van de menselijke beschaving, wil dan ook 'de natuurwet van de filosofen' vervangen door de veel omvattender 'natuurwet van de mens'.[9] De wortels van die laatste reiken veel dieper dan de door Grotius of Hobbes beschreven rationele principes: ze liggen volgens Vico

8. Voor een uitgebreider analyse van Vico's invloed op Burke, zie Brian Vickers, *In Defense of Rhetoric* (1988: 440-441) en John D. Schaeffer, 'Vico and Kenneth Burke' (1996).

9. De volledige titel van de *Scienza Nuova Prima* luidt dan ook *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*. Latere herwerkingen van het boek zouden, onder invloed van Vico's evoluerende programma, deze verwijzing naar de 'ius gentium' van Grotius weglaten. Cf. James C. Morrison (1978: 47-60).

verankerd in de taal van de gemeenschap, in de verhalen, fabels en mythen die van generatie op generatie worden doorgegeven.[10]

De *Scienza Nuova* trekt het vermogen van de speculatieve rede om zich af te zonderen in een transcendent, transhistorisch universum sterk in twijfel, en stelt zich daarmee sceptisch op tegenover het kennismodel van de cartesiaanse logica. Volgens Vico is *a priori* kennis onmogelijk: het menselijke denken kan immers niet zonder betekenisinhoud, en die betekenis is altijd al ingebed in sociale relaties die cultureel en historisch bepaald zijn. Het menselijk samenleven kent geen transparante, ahistorische en universele waarheden, enkel een contingent geheel van opvattingen over realiteit, moraal en ethiek die onbewust worden gedeeld door alle mensen in een bepaalde gemeenschap. Het is dit historisch gegroeide, complexe, en soms intern tegenstrijdige geheel van betekenissen, de *sensus communis*, dat de daden van een individu met de gemeenschap verbindt. Retoriek krijgt zo een dubbele rol in Vico's denken: enerzijds vormt ze de motor van het talige denkvermogen en garandeert ze de voortdurende uitwisseling van betekenis die de sensus communis in stand houdt; anderzijds stelt ze de onderzoeker in staat om boven het gewoel van de geschiedenis uit te stijgen. Door het oproepen van een beeld – een topos – dat bestaande betekenissen samenbrengt in nieuwe constellaties, is retoriek in staat om nieuwe invalshoeken op de bestaande werkelijkheid te creëren. De nieuwe perspectieven die zo tot stand komen, laten ons toe om de bestaande overvloed aan historisch materiaal te overschouwen en inzetbaar te maken in de reflectie over de principes van de 'natuurwet van de mens'. Vico's retoriek verschilt dus op fundamentele punten van haar platoonse tegenhanger: terwijl ze in het denken van die laatste expliciet wordt gescheiden van de disciplines die inzicht verschaffen in de principes van de realiteit, vormt de retoriek in de *Scienza Nuova* de primaire bron van historische en filosofische kennis. Retoriek onderscheidt zich in Vico's werk niet langer als een duidelijk gemarkeerde vorm van persuasief taalgebruik, maar is alledaags en omnipresent als de motor van wat Roland Barthes in *Mythologies* ook wel de '[l']idéologie anonyme' van een cultuur noemt (Barthes 1957: 227).

Het is in deze dubbele rol van zowel methode als object dat retoriek de basis vormt voor de dramatische lezing die Burke van Keats' *Ode* maakt. Net als Brooks verzet Burke zich tegen de visie die literair taalgebruik als een bron van parafraseerbare en communiceerbare kennis beschouwt: 'To consider language as a means of *information* or *knowledge* is to consider it epistemologically, semantically, in terms of "science". To consider it as a mode of *action* is to consider it in terms of "poetry"' (447). Ook bij Burke maakt het verlaten van het referentiële paradigma een nieuw perspectief mogelijk dat de dramatische *beleving* van de literaire tekst benadrukt: 'a poem is an act, the symbolic act of the poet who made it – an act of such a nature that, in surviving as a structure or an object, it enables

10. Mijn synthese van Vico is gebaseerd op Michael Mooney's *Vico in the Tradition of Rhetoric* (1985) en Schaeffers *Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism* (1990).

us as readers to re-enact it' (447). Zoals blijkt uit de keuze voor het gespierdere 'action' in plaats van Brooks' meer passieve 'experience' is dit echter geen leesmethode die zich wil verschansen in een eigen, van de wereld afgescheiden, territorium. Als taalhandeling ('symbolic act') onderscheidt het gedicht zich hoogstens gradueel – maar zeker niet ontologisch – van andere taalhandelingen. Er is dan ook geen reden te bedenken, zo stelt Burke, om die andere taalhandelingen niet bij de interpretatie van de tekst te betrekken: 'Our primary concern', schrijft hij, 'is to follow the *transformations* of the poem itself. But to understand its full nature as a symbolic act, we should use whatever knowledge is available' (Burke 1943: 451, mijn cursivering). Keats' brieven naar Fanny Brawne vormen voor Burke dan ook een legitiem aanknopingspunt voor een brede, contextueel-speculatieve benadering die romantische thema's (Burke citeert zowel tijdgenoten van Keats als anderen om die te illustreren) koppelt aan Keats' amoureuze en psychologische obsessies.

Literatuurwetenschap als 'culturele conversatie'

In Burkes zoektocht naar de transformaties die aan de tekst ten grondslag liggen, dient zich een volgend verschil met Brooks' leesmethode aan. Terwijl die laatste de tegenstellingen waarop de beeldspraak van de *Ode on a Grecian Urn* drijft (gloeiende passie en koud marmer, levendige interacties tussen levenloze beelden, enzovoort) ziet als even zoveel paradoxen die de lezer voorbereiden op de finale paradox die 'beauty' en 'truth' met elkaar verenigt, leest Burkes de *Ode* als een reeks dialectische *betekenistransformaties* waarin de eigen – al dan niet bewust gearticuleerde – verlangens van de dichter de confrontatie aangaan met het bredere sociaal-culturele discours dat Vico de *sensus communis* noemt. Terwijl de stuwende kracht achter Brooks' 'dramatization' de door paradox gevoede ironie – het *uitblijven* van betekenis – is, en zijn interpretatie bijgevolg de tegenstellingen in de beeldspraak van het gedicht op de spits drijft, zoekt Burkes 'dramatism' een perspectief waarin de beelden die door Keats worden opgeroepen steeds nieuwe, overkoepelende betekenissen en beelden voortbrengen. Volgens Burke brengt Keats de topologische vernieuwing tot stand die Vico cruciaal achtte voor de dynamiek van de *sensus communis*. Net als Brooks veronderstelt Burke de aanwezigheid van een bewustzijn dat door de tekst spreekt – een uitgangspunt dat volgens Culler onvermijdelijk leidt tot een dramatisch perspectief op de tekst (Culler 1988: 293) – maar voor hem is dit in tegenstelling tot bij Brooks niet het autonome, individuele bewustzijn dat wordt aangeduid met 'the poet' maar uitgesproken sociaal en heterogeen. De dichter Keats staat bij Burke op gelijke voet met de tbc-patiënt, de gefrustreerde minnaar en elke andere mogelijke incarnatie van Keats die kan bijdragen tot het ontsluiten van de betekenis van de *Ode*. Burkes drama is dus geen dramatische monoloog voor een singuliere toehoorder, strikt begrensd door de formele limieten van de tekst, maar een potentieel oneindige

dramatische dialoog met een groot aantal participanten, uitgevoerd voor een steeds wisselend publiek.

De metafoor die Burke gebruikt om die oneindige dramatische dialoog aan te duiden is die van de 'culturele conversatie':

> Imagine you enter a parlor. You come late. When you arrive, others have long preceded you, and they are engaged in a heated discussion [that] had already begun long before any of them got there, so that no one present is qualified to retrace for you all the steps that had gone before. You listen for a while, until you decide that you have caught the tenor of the argument; then you put in your oar. Someone answers; you answer him; another comes to your defense; another aligns himself against you [...]. However, the discussion is interminable. The hour grows late, you must depart. And you do depart, with the discussion still vigorously in progress. (Burke 1941: 137)

Het is op grond van dit aan Burke ontleende begrip dat de retorische hermeneutiek zich het meest expliciet van traditionele hermeneutische benaderingen onderscheidt. Het interpreteren van teksten wordt hier niet langer verbeeld als een individuele, besloten activiteit – het ideaal van de eenzame tweespraak tussen tekst en lezer dat nauw verwant is aan het subject-objectmodel van het negentiende-eeuwse positivisme. In plaats daarvan wordt lezen geconcipieerd als een uitgesproken *sociale* praktijk die interageert met het geheel van discursieve en materiële elementen die als betekenisverlenend gelden binnen een bepaald cultureel-historisch geheel.

Enerzijds sluit de retorische hermeneutiek zich dus aan bij het project van de hermeneutiek als reflectie over de interpretatie van teksten, maar anderzijds probeert ze dat project, via Burkes topos van de 'culturele conversatie', ook een nieuwe, eigen richting te geven. De noodzaak voor die nieuwe richting, zo stelt Steven Mailloux in *Rhetorical Power*, wordt ingegeven door de vaststelling dat de literatuurwetenschap zelfs over fundamentele kwesties nog steeds geen consensus heeft bereikt. Noch de bestaande realistische, noch de idealistische interpretatiemodellen die de literatuurwetenschap hanteert – waarbij betekenis respectievelijk wordt verondersteld in de tekst vervat te zitten, dan wel er door auteur of lezer in te worden gelegd – slagen erin om een leesmethode te ontwikkelen die aan alle aspecten van een literaire tekst volkomen recht weet te doen (Mailloux 1989: 7-14). In dat licht keert de retorische hermeneutiek de zoektocht naar een kennismodel dat de enige, juiste interpretatie van literaire teksten zou garanderen, de rug toe ten voordele van een benadering die het metaliteraire discours tegen het licht houdt van een bredere historische en maatschappelijk-institutionele context waarin literatuurwetenschap als discipline functioneert.

Via deze uitgesproken contextualiserende aanpak wil de retorische hermeneutiek niet alleen de geprivilegieerde en autonome positie die theorie claimt ter discussie stellen, ze wijst daarbij ook resoluut de pretentie af een 'definitieve', 'juiste' of 'beste' lezing van een tekst te kunnen geven: 'Rhetorical hermeneutics', stelt

Mailloux, 'describes the ebb and flow of the cultural conversation and rejects foundationalist attempts to ground knowledge, interpretation, and reading outside the rhetorical context of history' (Mailloux 1989: 145). Dit historiserende uitgangspunt stelt de retorische hermeneutiek in staat om de traditionele kernvragen van de literatuurwetenschap naar de ontologische status van de literaire tekst te omzeilen. In de plaats daarvan komt een pragmatische benadering die niet zozeer de tekst zelf, maar de interpretaties van die tekst probeert te lezen. De tekst wordt beschouwd als wat Steve Fuller 'a sustained focus of attention' noemt: een gemeenplaats die de kern vormt van een debat tussen verschillende belangengroepen die elk hun eigen interpretaties naar voren schuiven (Fuller 1997: 279-298). Niet de *confrontatie* tussen lezer en tekst, maar de *conversatie* tussen lezers onderling vormt het voornaamste object van de retorische hermeneutiek: teksten dienen zich niet aan als vreemde objecten die de lezer moet decoderen, maar als het onderwerp van een reeks historische en culturele articulaties die telkens andere mogelijke betekenissen produceren.

Het uitgangspunt van de leesmethode waarmee de retorische hermeneutiek deze articulaties wil blootleggen, is gewoonlijk de retorische analyse van een conflict tussen twee of meer interpretaties van een tekst. Daarbij worden het debat tussen beide kampen, de onderlinge verhoudingen en de aanspraken die ze maken met betrekking tot de eigen interpretatie en die van de ander(en), geanalyseerd. Elke interpretatie wordt ingebed in de historische context waarin ze plaatsvond: de sociale normen, geïnstitutionaliseerde disciplines en materiële omstandigheden waarin ze vorm kreeg, en waaraan ze op haar beurt ook vorm geeft. Teksten zijn immers niet louter reflecties van de materiële praktijken en sociale omstandigheden waarin ze worden geproduceerd: 'discursive rhetorical practices', zegt Mailloux, 'are modified extensions and varied repetitions of nondiscursive practices. And vice versa' (Mailloux 1989: 104). Vervolgens worden, in een tweede fase, beide conflicterende interpretaties samengebracht binnen eenzelfde culturele conversatie. Deze tweede, vergelijkende stap stelt de retorische hermeneutiek in staat om uit te stijgen boven het louter beschrijvende. Het confronteren van verschillende interpretaties maakt het immers mogelijk om de onderlinge verschillen te duiden, en zo de daad van het interpreteren zelf onder de loep te nemen. Zoals blijkt uit het voorbeeld dat ik hierboven heb uitgewerkt, hoeven beide fasen niet strikt gescheiden te worden behandeld: de interpretatie van een individuele tekst en de bredere context waarin die zich inschrijft kunnen wederzijds verhelderend werken. Ze leveren het perspectief dat centraal staat in Vico's pleidooi voor topologische vernieuwing en vormen daarmee het mechanisme dat deel uitmaakt van Burkes dramatische leesmethode.

Op die manier wordt, via de retorische analyse van een tekst, de brug geslagen naar een hermeneutiek die het denken over teksten niet langer een autonome status toekent, maar dat denken vorm geeft als een kritisch debat dat plaatsvindt binnen een ruimer institutioneel discours dat op zijn beurt deel uitmaakt van de hele 'culturele conversatie' van een gemeenschap. Dat betekent, zegt Mailloux,

dat geen objectief begin of einde kan worden bepaald voor het soort interpretaties waar retorische hermeneutiek zich mee bezighoudt: aangezien ze nooit het hele bereik van de culturele conversatie (die immers oneindig doorgaat) kan omvatten, is iedere lezing per definitie fragmentair. Bovendien creëert de dialectische verhouding tussen retoriek en hermeneutiek een heel eigen variant van de hermeneutische cirkel binnen haar leesmethode: de beschrijving van de retorische geschiedenis van een tekst leidt tot een kritische bevraging van de interpretatiekaders die worden aangewend voor het lezen, een bevraging die op haar beurt weer stof levert voor nieuwe retorische beschrijvingen. Een retorische interpretatiemethode moet zich tevreden stellen met het beschrijven van specifieke controverses rond de interpretatie van een bepaalde tekst, en moet het ideaal van theorie, van ahistorische generalisaties of verklaringen laten varen (Mailloux 1989: 16-18). Een sluitende diagnose – en daarmee ook de hoop op een definitieve genezing – van de kwalen die de literatuurwetenschap teisteren is onmogelijk. Wat rest is een therapeutische benadering die de ongemakken zo veel mogelijk bestrijdt.

Retorische hermeneutiek als leesmethode

Uit de voorgaande paragrafen blijkt reeds dat de leesmethode die de retorische hermeneutiek vooropstelt ook duidelijke beperkingen kent. Zo maakt haar uitgangspunt, het conflict tussen bestaande interpretaties van een tekst, haar minder geschikt voor het lezen van erg recent of anderszins weinig bekend literair werk. Daarnaast lijkt ze, door de van Burke overgeërfde vooronderstelling dat in de tekst een (her)beleefbaar bewustzijn spreekt, ook weinig voeling te hebben met experimentele of cryptische teksten: enerzijds omdat die zich sterker als ahistorisch en bewustzijnsloos presenteren, anderzijds omdat de literatuurkritische respons op dergelijke teksten eerder beperkt blijft tot het verklaren – en minder tot het interpreteren – van de tekst. De retorische hermeneutiek voelt zich het meest thuis bij canonieke teksten die al enige tijd in het centrum van het literatuurwetenschappelijke debat staan. Maar ook daar opereert ze niet altijd zonder moeilijkheden: al snel verschijnt immers het spook van een context die het onderwerp in steeds uitbreidende cirkels vastzet. Hoewel de historiserende invulling van ‘context’ zich afzet tegen de oneindige regressie van betekenis waar het begrip in de deconstructie lijkt voor te staan (Mailloux 1989: 10-13) worstelt ook die positievere invulling van de retorische hermeneutiek met het probleem van grenzen. Haar dubbele objectief, waarin diepgaande beschrijving van een culturele conversatie wordt gekoppeld aan een therapeutische benadering van het metaliteraire denken, maakt het uitwerken van een voldragen retorisch-hermeneutische lezing al snel tot een erg omvangrijke opgave, die eerder in boek- dan essayformaat lijkt te passen. Dat de retorische hermeneutiek vooralsnog een beperkt bereik heeft binnen het geheel van de literatuurwetenschappen kan deels verklaard worden

door dit onvermogen om zich in te passen in wat is uitgegroeid tot het dominante medium voor wetenschappelijke communicatie.

Mijns inziens is het echter vooral het ontbreken van een welomschreven, eenvoudig overdraagbare methode voor de analyse van teksten die een hinderpaal vormt voor de disseminatie van de retorische hermeneutiek als benaderingswijze van een tekst. De vaststelling dat Brooks' 'dramatization', eerder dan Burkes nochtans intuïtievere en pragmatischer 'dramatism', zich zou weten op te werken tot een invloedrijke leesmethode lijkt die hypothese alvast te staven: de kracht van Brooks' 'dramatization', en de nadruk op het zoeken naar paradox en ironie die er de kern van vormt, is immers dat ze niet gebonden is aan de individuele tekst. De essays in *The Well Wrought Urn*, waarin telkens een ander gedicht wordt behandeld, illustreren hoe deze leesmethode feilloos op volkomen divergente teksten kan worden toegepast. Daarentegen is Burkes dramatische leesmethode, en met hem die van de retorische hermeneutiek, wel nauw verbonden met de individuele tekst. De imperatief dat alle beschikbare kennis dient te worden aangewend om het bereik van een taalhandeling te peilen, verleent elke lezing een sterk incidenteel karakter dat nog wordt versterkt door de nadruk op het speculatieve die Burke legt tijdens zoektocht naar de transformaties tussen dichter en tekst die de tekst to stand hebben gebracht. Burke toont zich hier van bewust: 'I grant that such speculations interfere with criticism [...]. But linguistic analysis has opened up new possibilities in the correlating of producer and product – and these concerns have such important bearing upon matters of culture and conduct in general that no sheer conventions or ideals of criticism should be allowed to interfere with their development' (451). Het is deze weigering om zich te schikken naar de algemeen gangbare conventies en idealen van literatuurwetenschap, en de voorkeur voor *ingenium* in plaats van methode die Burke aan de dag legt bij de reconstructie van een culturele conversatie, die de retorische hermeneutiek een sterk verminderd pedagogisch potentieel geeft in verhouding tot de leesmethode van het New Criticism.

Echter, meer nog dan tegen deze methodologische bezwaren moet de retoriek zich verweren tegen de beschuldiging dat ze, door elke interpretatie van een tekst en elke vorm van denken over teksten terug te brengen tot retorische uitwisselingen binnen een culturele conversatie, een intellectueel relativisme, of zelfs een moreel quietisme, lijkt te promoten. Door het kennisideaal van literatuurwetenschap – het bepalen van de definitieve betekenis van een tekst aan de hand van sluitende methodologische of theoretische principes – op te geven, en er Burkes eeuwig voortkabbelende conversatie voor in de plaats te stellen, lijkt de retorische hermeneutiek immers elke bijdrage tot die conversatie als gelijkwaardig te beschouwen – of in elk geval de instrumenten uit handen te geven waarmee elke bijdrage kritisch geëvalueerd kan worden. Als alle interpreteren slechts een symbolische reactie op 'symbolic action' is, een taalhandeling als reactie op andere taalhandelingen, hoe kan de lezer dan ontsnappen uit deze retorische variant van de hermeneutische cirkel? Met Hans-Georg Gadamer, maar vooral met Richard

Rorty, houdt Mailloux vol dat het niet nodig, en zelfs niet wenselijk is om buiten de conversatie te gaan staan om een vernieuwende of kritische bijdrage tot de studie van literatuur te bieden. Integendeel, het is net een van alle wereldse en historische referenties ontdane leesmethode – zoals Brooks die presenteert – die het aan kritisch gehalte ontbeert (Mailloux 1989: 150-159). Brooks heeft het over literatuur alsof het een denkvorm of een aangeboren neiging betreft die, wanneer ze maar op de juiste manier ingevuld wordt, de spanning tussen waarheid en esthetiek (Keats' 'beauty' en 'truth') op kan lossen: wanneer de lezer zich overgeeft aan de dramatische beleving van de tekst, zo stelt hij, is het gedicht niet langer een vreemde wereld waar men zich, als een historicus, met behulp van namen, data en cijfers een houvast in dient uit te hakken, maar wordt het een vertrouwd universum dat de status van mythe krijgt. Voor Burke echter is het lezen van een tekst een 'intense linguistic activity' (464), een handeling die steeds opnieuw ter discussie gesteld moet worden, en waarin het samengaan van schoonheid en waarheid op steeds nieuwe manieren moet worden afgedwongen.

Bibliografie

Barthes, R. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1970 [1957].

Blackmur, R.P. *The Lion and the Honeycomb*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1955.

Brooks, C. 'Keats's Sylvan Historian: History without Footnotes', in: *The Well Wrought Urn*. San Diego: Harcourt, Brace & Company, 1947 [1943], 151-166.

Brooks, C. 'Yeats's Great Rooted Blossomer', in: *The Well Wrought Urn*. San Diego: Harcourt, Brace & Company, 1947 [1943], 178-191.

Burke, K. 'The Philosophy of Literary Form', in: *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. Louisiana: Louisiana State University, 1941, 1-137.

Burke, K. 'Symbolic Action in a Poem by Keats', in: *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969 [1943], 447-464.

Cahn, M. 'Reading Rhetoric Rhetorically: Isocrates and the Marketing of Insight', in: *Rhetorica*. 2: 1989, 121-144.

Culler, J. 'The Modern Lyric: Generic Continuity and Critical Practice', in: Koelb C. & Noakes S. (red.) *The Comparative Perspective on Literature: Approaches to Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, 284-299.

Eberly, R.A. *Citizen Critics: Literary Public Spheres*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

Eliot, T.S. 'Dante', in: *Selected Essays*. London: Faber and Faber, 1999 [1929], 237-277.

Eliot, T.S. 'What is a Classic?', in: *On Poetry and Poets*. London: Faber and Faber, 1957 [1944], 53-71.

Fuller, S. '"Rhetoric of Science": Double the Trouble?', in: Gross, A.G. & Keith, W.M. (red.) *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science*. Albany: SUNY Press, 1997, 279-298.

Gaonkar, D. P. 'The Idea of Rhetoric in the Rhetoric of Science', in: Gross, A.G. & Keith, W.M. (red.) *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science*. Albany: SUNY Press, 1997, 25-88.

Jost, W. & Michael, H. (red.) *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*. London: Yale University Press, 1997.

Lyon, A. *Intentions: Negotiated, Contested, and Ignored*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.

Hulme, T.E. 'Romanticism and Classicism', in: *Speculations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art.* London: Routledge and Kegan Paul, 1965 [1924], 111-140.

Mailloux, S. *Rhetorical Power*. New York: Cornell University Press, 1989.

Mailloux, S. *Reception Histories: Rhetoric, Pragmatism and American Cultural Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Mooney, M. *Vico in the Tradition of Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Morrison, J.C. 'Vico's Doctrine of the Natural Law of the Gentes', in: *Journal of the History of Philosophy.* 16 (1), 1978, 47-60.

Murry, J.M. *Studies in Keats*. London: H. Milford/Oxford University Press, 1930.

Richards, I.A. *Practical Criticism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1929.

Rueckert, W. *Critical Responses to Kenneth Burke: 1924-1966*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969.

Schaeffer, J.D. *Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham: Duke University Press, 1990.

Schaeffer, J.D. 'Vico and Kenneth Burke', in: *Rhetoric Society Quarterly.* 26 (2), 1996, 7-17.

Vickers, B. *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Vico, G. *The First New Science*. Edited by L. Pompa. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Vrijders, D. 'History, Poetry, and the Footnote: Cleanth Brooks and Kenneth Burke on Keats' "Ode on a Grecian Urn"', in: *New Literary History.* 42 (3), 2011 (ter perse).

‘De vijver rimpelt’ – Recursie in de Duitse theorie en Vlaamse poëzie

Ben de Bruyn
K.U. Leuven / FWO & Universiteit Gent

Ondanks de bombastische ondertitel is het opzet van dit essay relatief eenvoudig. De bedoeling is simpelweg om een begrip te onderzoeken dat de laatste jaren expliciet en impliciet opgedoken is in het werk van twee Duitse literatuurtheoretici, Stephan Mussil en Wolfgang Iser, en twee Vlaamse dichters, Jan Lauwereyns en Dirk van Bastelaere, namelijk ‘recursie’. Hoewel dit begrip uit de informatica meestal gebruikt wordt in de context van de theoretische literatuurstudie, kan het ook erg bruikbaar zijn voor de interpretatie van specifieke literaire teksten. Recursie is immers niet alleen werkzaam in de menselijke geest, maar ook in de literaire tekst en de interpretatie. Het is dan ook een geschikt instrument voor de hermeneutiek van de eenentwintigste eeuw.

Recursie en betekenis

In ‘The Figure in the Carpet’ (1896), het bekende verhaal van Henry James, probeert de verteller vruchteloos het allesverklarende principe van het oeuvre van auteur Hugh Vereker te vinden. Aangezien die tekst allerlei vragen oproept over de aard van de literaire interpretatie en de rol van de literatuurkritiek, hoeft het niet te verbazen dat verschillende critici hem onder de loep hebben genomen. Een van de recentste pogingen om het verhaal te duiden is van de hand van Stephan Mussil. Zijn analyse bevat twee belangrijke elementen. Om te beginnen beweert hij dat al de bestaande lecturen van het verhaal tekortschieten, ongeacht of ze nu focussen op ‘authorial intention, the reader’s response, ideology, or indeterminacy’ (Mussil 2008: 786). Eén van die problematische lecturen is geschreven door Wolfgang Iser, de beroemde receptietheoreticus van de *Konstanzer Schule*. Verwijzend naar diens analyse in *Der Akt des Lesens* (1976) stelt Mussil dat de lezer van James’ verhaal helemaal niet op zoek hoeft te gaan naar ‘lege plekken’ – Isers befaamde *Leerstellen* – en naar manieren om die via de verbeelding in te vullen. De enigmatische betekenis van de tekst, de ‘figure in the carpet’ uit de titel, is immers al aanwezig in de tekst zelf, ook al is dit ‘secret in spite of itself’ niet voor iedereen direct duidelijk. Volgens Mussils essay strookt Isers theorie dan ook niet met de tekst: ‘Iser uses James’s story as a paradigm; the theory does not fit the text, however’ (782). De verouderde inzichten van critici als Iser bieden op het eerste gezicht dus weinig aanknopingspunten voor hedendaagse vormen van interpretatie.

Mussils alternatief is gebaseerd op het begrip 'recursie'. Deze term, zo beweert hij met de hulp van denkers zoals Francisco Varela, Niklas Luhmann en Douglas Hofstadter, verwijst naar een fenomeen dat verwant is met herhaling, inbedding en zelf-referentie. Hofstadter beschrijft het als volgt in zijn baanbrekende werk *Gödel, Escher, Bach* (1979): '[r]ecursie berust op het gelijktijdig optreden van "hetzelfde" op een aantal verschillende niveaus' (Hofstadter 2004: 173). Goede voorbeelden zijn de technieken van de mise en abyme (het verhaal in het verhaal), van syntactische onderschikking (een zin in een zin) en het gebruik van aanhalingstekens (binnen aanhalingstekens) en, zoals in deze zin, haakjes (binnen haakjes). Volgens Mussil omvat recursie echter 'more than just the operation of […] embedding' (Mussil 2008: 797). Het principe kan beter gedefinieerd worden als 'an operation that is repeatedly applied to its result' (787). Wanneer Mussil stelt dat literaire betekenis een *recursief* gegeven is, betekent dat dan ook dat die niet gevormd wordt door de auteur, de lezer of de context, maar door 'the successive reapplication of textual elements' (787-788). Als de lezer een nieuw tekstelement tegenkomt, met andere woorden, dan telt hij dat op bij de som van de vorige tekstelementen. De betekenis van de tekst wordt dus voortdurend gespecificeerd door zijn verdere ontwikkeling. Toegepast op James: de betekenis van zijn verhaal ligt in de manier waarop het de 'figuur' die op het overkoepelende niveau van de titel vermeld wordt voortdurend herbeschrijft op een meer lokaal niveau met frasen zoals een 'secret in spite of itself', een 'buried treasure' en een 'figure in a Persian carpet'. Mussils conclusie is dan ook verrassend eenvoudig: de 'figure in the carpet' – de enigmatische betekenis waarnaar zowel de personages als de lezers van James op zoek zijn – 'is the whole text "The Figure in the Carpet"' (787).

Mussils argumentatie is interessant, maar ze kent twee grote problemen. Eerst en vooral vergeet hij dat de bekritiseerde Iser tien jaar voor hem al een vergelijkbaar model voorstelde, verwijzingen naar Varela, Luhmann en Hofstadter inbegrepen. Zoals Bill Brown opmerkt, stelt Mussils essay uiteindelijk maar een 'caricature of Iser' (Brown 2008: 813) voor. Brown vermeldt in deze context ook Isers latere werk over de 'range of interpretation' (810), maar gaat niet dieper in op de gelijkenissen tussen beide critici. Het blijft dan ook onduidelijk wat Iser denkt over recursie en hoe zijn reflecties zich verhouden tot die van Mussil. Een tweede probleem van Mussils argumentatie is dat het de autonomie van de literaire tekst overbeklemtoont. Interpretaties die gericht zijn op auteur, lezer of context suggereren dat de literaire tekst behoefte heeft aan 'an external explanatory context' (Mussil 2008: 786), zo stelt hij, maar niets is minder waar: '[a] literary text can only be explained sufficiently in terms of the textual elements themselves' (795). Volgens hem is een literaire tekst dus een zelfstandig, zelfregulerend tekensysteem. Die visie onderstreept terecht het belang van de exacte verwoording van een tekst, maar negeert tegelijkertijd dat een tekst helemaal niets is of doet tenzij er een lezer in het spel is. De tekst is een zelf-regulerend systeem *als hij gelezen wordt*. Het tweede probleem van Mussils visie op recursie is

dan ook dat ze niets zegt over de rol van de receptie. Beide problemen kunnen opgelost worden door het recursieve model uit Isers *The Range of Interpretation* (2000) in meer detail te bekijken. Dat is geen overbodige luxe, want het late werk van deze beroemde criticus is erg ontoegankelijk en wordt vaak genegeerd in de secundaire literatuur.

Recursie en interpretatie

Isers gebruik van het begrip 'recursie' past in de latere fase van zijn werk, waar hij de aard en de reikwijdte van de menselijke interpretatie onderzoekt. Hoewel zijn bekende, vroege publicaties verwante thema's behandelen, zijn ze erg negatief ten opzichte van het begrip 'interpretatie'. We kunnen een onderscheid maken, zo zegt hij daar, tussen de 'interpretation' en de 'reception' (Iser 1989: 234) van de literaire tekst. Waar de 'interpretatie' focust op de zoektocht naar één specifieke betekenis, bestaat 'receptie' uit het ondergaan van een ervaring die niet noodzakelijk strookt met de vertrouwde denkpatronen van de lezer. Kort samengevat: *interpretatie* is beperkt en slecht, *receptie* is breed en goed. Wat opvallend is aan zijn latere *The Range of Interpretation* is dat interpretatie daar niet langer met een beperkte, reductieve lectuur wordt geassocieerd, maar met een brede, dynamische houding. Die houding wordt bovendien beschreven in termen van een recursief proces.

Gezien de groeiende interactie tussen diverse culturen, zo begint Isers redenering, zijn enge vormen van interpretatie niet langer houdbaar. Er is dan ook behoefte aan een andere visie op interpretatie, die een einde maakt aan de reductieve benaderingen die nog steeds werkzaam zijn in de literatuurstudie en de filosofie. Zo vertoont de huidige literatuurstudie verschillende 'interpretatieve monopolies', benaderingen die stellen dat hun hermeneutische kader een universele toepassing kent. Vooral het oude marxisme en het nieuwe postkolonialisme verheffen hun veronderstellingen tot allesverklarende leesprincipes en vervallen zo in het redeneerpatroon van de ideologieën waartegen ze zich verzetten. Binnen dat soort rigide leesmethodes verwordt de interpretatie tot een soort intellectuele '*colonization*' (Iser 2000: 151, mijn cursivering) van het onderwerp. In tegenstelling tot die koloniserende vorm van interpretatie, 'we have to remind ourselves of what interpretation has always been: an act of translation' (5). Zoals het begrip 'vertaling' suggereert, is de juiste vorm van interpretatie zich altijd bewust van het verschil tussen het *object* en het *subject* van de interpretatie. Iser noemt dat de 'liminale ruimte'.

Hoewel het altijd opduikt, beweert hij dat het verschil tussen object en 'register' toeneemt naarmate het te interpreteren object ontoegankelijker wordt. Daarom onderzoekt Iser de interpretatiepraktijken uit diverse disciplines, gaande van de literatuurstudie tot de geschiedenis, de psychoanalyse, de etnografie, de biologie en de theologie. Hij besluit dat er eigenlijk drie types van interpretatie

zijn, in schril contrast met de filosofie van Heidegger en Gadamer, die volgens Iser elke vorm van interpretatie herleiden tot de hermeneutische cirkel. De teksten van de literatuur, de geschiedenis en de psychoanalyse vereisen een *hermeneutische cirkel* waarbij elk deel gelezen wordt in het licht van het geheel en vice versa, de interactie tussen verschillende culturen en subculturen vraagt om een complexere *recursieve loop* waarbij de initiële output van het proces opnieuw als input wordt ingevoerd, en de confrontatie met God en de werkelijkheid kan alleen maar verwerkt worden met behulp van een nog complexere *reizende differentiaal* die deze oneindige fenomenen uiteenvouwt in diverse facetten.

Isers boek pleit voor de diversificatie of verbreding van de interpretatie, maar toch laat *The Range of Interpretation* twee nieuwe vormen van versmalling zien. Eerst en vooral beschrijft Iser interpretatie systematisch in termen van de recursieve loop. Hij introduceert die terminologie in zijn lectuur van etnografische en biologische modellen. Om de werking van culturele en organische systemen te beschrijven, zo stelt hij, zijn termen nodig als 'feedback' en 'recursieve loop' (waarbij een eerste resultaat opnieuw ingevoerd wordt als vertrekpunt), 'autopoiese' (het proces waarbij een bepaald systeem niet alleen nieuwe onderdelen genereert maar zo ook zichzelf vernieuwt en in stand houdt) en de 'structurele koppeling' van twee systemen (waarbij gescheiden systemen elkaars interne werking gaan beïnvloeden en een samengesteld systeem van een hogere orde gaan vormen). Die terminologie is cruciaal voor de studie van culturele en organische systemen, zo volgt uit Isers drieledige typologie, terwijl fenomenen als teksten en God het best benaderd kunnen worden met respectievelijk cirkels en differentialen.

Toch duikt die systemische terminologie ook op in zijn lectuur van tekstuele en theologische interpretaties. De diverse componenten van Droysens historiografische register worden bijvoorbeeld gekenmerkt door 'reciprocal control' (68), de interactie tussen psyche en kuur in Ricœurs psychoanalyse vertoont een proces van 'feedback' (80), en de theologische speculaties van Rosenzweig gebruiken een kader waarbij 'different systems are coupled with one another' (131). Deze terminologie keert trouwens niet alleen terug in Isers lectuur van specifieke interpretatiemodellen, maar ook in zijn algemene definitie van de interpretatie. Volgens hem vertoont elke interpretatie 'a structural coupling' (151) van object en hermeneutisch kader en kan het verschil tussen beide beschreven worden als een autopoietisch 'self-organizing system' (150). Ook al geeft Iser zowel via de titel als de opbouw van zijn boek aan dat er diverse soorten interpretatie bestaan, suggereert zijn terminologie dus dat elk interpretatieproces bestaat uit een recursieve loop, waarbij de input van het ene systeem (het register of de lezer) door de confrontatie met het tweede systeem (het object of de tekst) een voorlopige output oplevert die opnieuw ingevoerd wordt in het proces. Net zoals in de politieke literatuurkritiek en de hermeneutische filosofie dreigt één principe, in dit geval de recursieve loop, dan ook een allesverklarend instrument of 'umbrella concep[t]' (157) te worden.

Het boek laat nog een ander soort versmalling zien. Het is waar dat Isers studie niet alleen literaire analyses bespreekt en dat zijn recursieve model ook bedoeld is om de productieve wisselwerking tussen culturen te beschrijven. Maar dat neemt niet weg dat de literatuur een cruciale rol blijft spelen, zoals zijn aanval op 'interpretatieve monopolies' in de literatuurstudie al aangeeft. Iser beweert immers dat interpretatie een oneindig proces is, dat enkel voorlopige resultaten kent, en negeert zo het feit 'that there are other humdrum contexts where interpretation is pretty routine' (Lamarque 2003: 84). Met andere woorden, hij is vooral geïnteresseerd in een flexibele, *literaire* vorm van interpretatie. Bovendien suggereren Isers geschriften dat zelfs zijn bredere observaties over culturele systemen gebaseerd zijn op literaire teksten. In een vroegere versie van zijn betoog bespreekt hij in plaats van de cybernetische modellen van Geertz en Varela immers 'a piece of fiction, Thomas Carlyle's *Sartor Resartus*' (Iser 1998: 55).

In een ander essay uit deze periode stelt Iser overigens dat de studie van interculturele interactie vraagt om een flexibel intercultureel discours dat '*in der Literatur vorgebildet* [ist]' (Iser 1992: 32, mijn cursivering). Dat literatuur nog altijd centraal staat, blijkt ten slotte ook uit de analyse waarmee *The Range of Interpretation* besluit. In deze lectuur van Walter Pater wordt Isers betoog over interpretatie expliciet verbonden met zijn vroegere werk over lege plekken. Wanneer een tekst twee fragmenten – regels, hoofdstukken, visies – naast elkaar plaatst zonder het verband te expliciteren, zo stelt de vroege Iser, stimuleert de 'lege plek' tussen beide de lezer om die twee fragmenten mentaal met elkaar te verbinden. Volgens de late Iser wijzen die lege plekken daarnaast ook op het feit dat de interpretatie van de tekst niet samenvalt met zijn onderwerp. De vele lege plekken in Paters teksten, bijvoorbeeld, wijzen aandachtige lezers erop dat zijn interpretaties van Plato, de renaissance en zelfs de wereld niet definitief zijn. Die lege plekken signaleren als het ware de 'liminale ruimte' tussen tekst en onderwerp, het feit dat ze nooit perfect overlappen: 'Pater's [text] is punctured by disconnections or even blanks that not only spur the beholder into action but also manifest the space that is opened up in any act of interpretation' (Iser 2000: 194). Aangezien Iser ook 'gaps' identificeert in historische, psychologische en theologische geschriften, suggereert hij dat de dynamische lectuur van literaire teksten als model kan fungeren voor een productievere interpretatiepraktijk in andere disciplines.

Zoals de voorgaande paragrafen hebben aangetoond, is Iser zich wel degelijk bewust van het verband tussen recursie en tekstbetekenis. Sterker nog, zijn reflecties vullen Mussils redenering aan door de rol van recursie in de literaire receptie te belichten. Zijn model creëert echter ook twee nieuwe problemen. Eerst en vooral gebruikt Iser het begrip recursie op een erg vrije manier. In zijn tekst lijkt deze term immers synoniem te zijn met het begrip 'feedback loop'. Het is niet incorrect om beide fenomenen met elkaar te verbinden, maar als ze zomaar gelijkgesteld worden, dan dreigen we de specifieke kwaliteit van recursie, met name het

idee van inbedding, uit het oog te verliezen. Daarnaast lijkt Isers sterke klemtoon op oneindige flexibiliteit en complexe interpretatievormen de menselijke interpretatievermogens te overschatten. Het is misschien eigen aan de mens om diverse interpretaties te vormen op diverse manieren, maar dat neemt niet weg dat onze interpretatiecapaciteit beperkt blijft. Het is dan ook aangewezen om Isers redenering aan te vullen met een poëticale tekst van Jan Lauwereyns, omdat die waarschuwt voor een gebruik van de term 'recursie' dat al te metaforisch is en focust op oneindigheid.

Veralgemeende en expliciete recursie

In zijn essay *Splash. Lyrische suite over biologie, ritueel en poëzie* (2005) wijst Jan Lauwereyns, dichter en neuropsycholoog, het begrip 'recursie' opnieuw een centrale rol toe in de werking van psyche en poëzie. Zijn redenering past in een breder betoog dat gericht is tegen de manier waarop criticus J.H. de Roder gebruikmaakt van de cognitieve theorie alsook tegen zijn polemische conclusie dat poëzie neigt naar betekenisloosheid en dus niet zozeer rationeel geïnterpreteerd maar lichamelijk ervaren moet worden. Die conclusie is problematisch om literaire en psychologische redenen, zo stelt Lauwereyns. Hij constateert immers dat een bepaald soort poëzie 'wel degelijk iets via de inhoud wil verkennen' (Lauwereyns 2005: 63) en dat ook schijnbaar betekenisloze gedichten nog altijd 'indirecte of op metaniveau gesitueerde semantische effecten' (ibid.) vertonen. Het blijkt bovendien moeilijk om onze ervaring van poëzie los te koppelen van rede en betekenis, want veel fysiologische reacties vinden plaats met 'tussenkomst van de rede' (56) en bovendien maken 'kennisverwerving' (81) en het geven van 'betekenis' (99) plezierige dopamines vrij in onze hersenen. Stellen dat de rol van betekenis in de poëzie en de lectuur overschat wordt, is dus problematisch. Dat betekent niet dat de klank van een gedicht irrelevant is, natuurlijk, noch dat haar betekenis glashelder moet zijn. Integendeel, '[e]en mooi klinkend gedicht […] kan ons uitnodigen om met semantische elementen te spelen' (106) en poëzie stelt vaak 'ons semantisch systeem op de proef' (50) door een 'geheimzinnige verwarring over multipele betekenissen' (105) te creëren. De bovenstaande argumentatie heeft uiteraard niet alleen een wetenschappelijk, maar ook een poëticaal statuut: Lauwereyns wil niet alleen als wetenschapper het slordige gebruik van cognitieve inzichten aanklagen, maar ook als dichter de semantische dimensie van poëzie verdedigen.

Dit polemische pleidooi voor betekenis speelt ook mee in Lauwereyns' gebruik van het begrip recursie. Hij is het eens met De Roder dat recursie – de 'lus naar zichzelf' (Lauwereyns 2011: 48) – een cruciale rol speelt in de poëzie. Opnieuw verwijzend naar Hofstadter merkt Lauwereyens echter op dat De Roder zich vergist wanneer hij 'recursiviteit' (Lauwereyns 2005: 57) in de menselijke geest lijkt te begrijpen als een louter formeel principe. De recursieve structuur van

taal en denken is immers net ontwikkeld om betekenissen aan elkaar te rijgen en in elkaar in te bedden en op die manier complexe relaties snel en efficiënt weer te geven. Recursie laat ons toe om met een beperkt aantal woorden complexe redeneringen weer te geven zoals het idee dat poëzie ons 'de smaak van het geluid van het hart' geeft. Volgens Lauwereyns zien we 'recursiviteit in taal' (96) dan ook beter 'als een vehikel om betekenissen te scheppen' (ibid.). Naast zijn focus op *vorm* benadrukt De Roder ook het idee van de *oneindigheid*: '[z]owel de mens als het dier kent ritueel, maar we hebben gezien dat het ritueel van de mens oneindig veel complexer werd dan dat van het dier als gevolg van de recursieve structuren die het ritueel een principieel oneindig karakter gaven' (De Roder 2001: 88). Hij suggereert dan ook 'dat aan natuurlijke taal het concept van oneindigheid ten grondslag ligt' (ibid.). We moeten oppassen met dat soort claims, zo merkt Lauwereyns op, want het idee van oneindigheid valt niet te verzoenen met 'de beperkingen van het menselijke geheugen' (Lauwereyns 2005: 69). Aangezien recursie ons toelaat om complexe semantische relaties in te bedden, moet het niet gezien worden als een principe dat oneindigheid genereert, maar als 'een vorm van mentale economie die de beperkingen van het menselijke werkgeheugen omzeilt' (97).

In tegenstelling tot wat De Roder (en Iser) suggereren, is het menselijke inbeddings- en interpretatievermogen niet oneindig. Daar wijst ook Hofstadter op. Op basis van de stelling van Gödel concluderen sommigen dat de menselijke geest altijd een stapje voor is op een strikt formeel systeem omdat 'wij altijd *buiten* het systeem staan en van daaruit […] altijd de bewerking van het "Gödeliseren" [kunnen] uitvoeren, een bewerking die iets oplevert waarvan het programma, van binnenuit, niet kan zien of het waar is' (Hofstadter 2004: 548). Die conclusie is echter voorbarig, want ons vermogen om 'buiten het systeem te treden' is beperkt: '[n]aarmate de formele systemen […] in complexiteit toenemen, neemt ons vermogen om te "Gödeliseren" […] steeds meer af' (551). Er zijn dus grenzen aan ons vermogen om structuren in te bedden.

Met zijn poëticale tekst waarschuwt Lauwereyns niet alleen voor een al te metaforisch gebruik van het begrip recursie, maar wijst hij ook op het feit dat ons taalverwerkingsvermogen bepaalde beperkingen heeft. Ondanks haar waardevolle theoretische bijdrage is ook deze visie niet vrij van problemen. Aangezien de betekenissen van woorden en zinnen gevormd worden door het herhaald inbedden van complexe relaties, spreekt het voor zich dat elke taaluiting en dus elk verhaal of gedicht recursie vertoont. In die brede zin gedefinieerd treedt recursie altijd en overal op en levert het begrip geen distinctieve bijdrage aan het lexicon van de literatuurkritiek. Ik stel dan ook voor om een onderscheid te maken tussen deze *veralgemeende recursie* en de *expliciete recursie* die naar voren treedt in meer specifieke en lokale literaire technieken. Met behulp van de quasi-literaire dialogen en voorbeelden uit *Gödel, Escher, Bach* kunnen we besluiten dat drie technieken in dat verband bijzonder interessant lijken: de mise en abyme of het verhaal in het verhaal, de terugkeer van de titel in het verhaal en de niet-reflexieve ingebedde vertelling.

Het lijkt er misschien op alsof elk van deze drie technieken voorbeelden zijn van de mise en abyme. In *The Mirror in the Text* (1977) stelt Lucien Dällenbach dat er drie verschillende varianten van deze techniek zijn. In de eerste variant, 'simple duplication' (172), bevat het werk een verkleinde kopie van zichzelf. In het geval van 'infinite duplication' (ibid.) bevat die kopie weer een verkleinde kopie van zichzelf en suggereert ze zo dat het proces oneindig doorgaat. Bij 'paradoxical duplication' (ibid.) wordt de relatie tussen ingebed en inbeddend werk omgekeerd op een logisch onmogelijke manier. Deze varianten passen ook in mijn definitie van de mise en abyme. Problematischer wordt het wanneer Dällenbach beweert dat ook de terugkeer van de 'title' (112) in het verhaal en zelfs het gebruik van vergelijkbare zelf-reflexieve formules gezien kunnen worden als een soort mise en abyme. Alle 'metaphors of the text' (95) passen volgens hem dus eveneens in deze categorie. Het valt niet te ontkennen dat titels en tekstmetaforen onvermijdelijk zelf-reflexief zijn, maar toch lijkt het me problematisch om ze zomaar tot de mise en abyme te rekenen. Als het gebruik van een zelf-reflexieve term als 'web' voldoende is om van dit procedé te spreken, dan bevat élke tekst deze techniek. Mag bovendien elk gebruik van woorden als 'infinite' en 'infinities' in de roman *The Infinities* tot deze categorie gerekend worden? Dat betwijfel ik, want die woorden verwijzen niet noodzakelijk naar een kunstwerk, bevatten geen verdere structuur die vergeleken kan worden met de opbouw van de overkoepelende tekst en kunnen door hun gebrek aan verdere inhoud evengoed als mise en abyme fungeren voor elk ander werk dat dezelfde titel zou dragen. Het lijkt dan ook aangewezen om, in het spoor van Mussil, de techniek van de 'titel in het verhaal' eerder te bekijken als een vorm van recursie.

Ook de derde recursieve techniek, die van de ingebedde vertelling, hoort niet per se thuis in de categorie van Dällenbach. Een zin als '[i]k weet dat je denkt dat je droomt dat je een verhaal vertelt' (De Roder 2001: 87) laat inbedding zien, maar bevat geen mise en abyme omdat geen van de ingebedde elementen de overkoepelende zin reflecteert of vervormt. Een vergelijkbaar voorbeeld is de recente film *Inception* (2010), die opnieuw een meervoudig ingebedde vertelling opvoert zonder dat elk van zijn lagen daarom het overkoepelend kunstwerk reflecteert. We kunnen dus drie literaire technieken onderscheiden die de recursieve principes van de taal expliciet thematiseren: de mise en abyme, de titel in het verhaal en de niet-reflexieve ingebedde vertelling.

De lege plekken van recursieve structuren

Zelf-reflexieve passages spelen een cruciale rol in het werk van de postmoderne dichter Dirk van Bastelaere. Met behulp van de voorgaande elementen kunnen we de exacte functie van die passages nader bepalen. In wat volgt zal ik focussen op 'Wwwwwhoooshh', een tekst uit de bundel *'de voorbode van iets groots'* (2006). Het doel van de onderstaande analyse is niet zozeer om die tekst in detail

te interpreteren, maar wel om de potentiële bruikbaarheid van het begrip recursie te illustreren.[1]

Laten we eerst kort de tekst in zijn geheel beschrijven. In het verlengde van Van Bastelaeres programmatische verwerping van 'het korte, lyrische gedicht dat een eenheid van effect nastreeft' (Van Bastelaere 2001: 173) vormt 'Wwwwwhoooooshh' een lang, discursief anti-gedicht dat 'de *impliciete* temporaliteit/verdeeldheid van het "lyrische gedicht" *expliciteert*' (174). De tekst plaatst immers diverse talen – Nederlands, Duits, Engels, Frans – en discoursen – onder andere een quasi-verhalend gedicht, een haiku-achtig refrein, een essayistisch fragment en een bespiegeling over fascisme – abrupt naast elkaar. In plaats van een onmogelijke nationale en discursieve reinheid na te streven, confronteert de tekst op die manier diverse culturen en visies. Met Isers reflecties in het achterhoofd zouden we kunnen zeggen dat deze tekst een 'structurele koppeling' laat zien van diverse tekstuele systemen. Want net zoals de externe koppeling van autonome systemen uiteindelijk hun interne werking beïnvloedt, zal ook de structurele koppeling van deze gescheiden tekstfragmenten de lectuur van de individuele fragmenten beïnvloeden. Bij het interpreteren van de haiku-achtige passages zinderen de reflecties over fascisme na en vice versa. Het gedicht verwerkt dat proces trouwens in de tekst zelf, want de politiek geladen fragmenten over nationaal-socialisme beginnen in de loop van de tekst de 'haiku' te infiltreren. 'De vijver rimpelt. / De vijver is vlak' (Van Bastelaere 2006: 79) wordt na verloop van tijd 'De vijver is vlak: / het bevel luidt niet te bewegen' (94). De tekst lijkt dan ook het proces te thematiseren waarbij verschillende semantische en linguïstische systemen elkaar beïnvloeden en vervormen. Om een aantal aspecten van dit merkwaardige anti-gedicht verder te karakteriseren kunnen we een beroep doen, zo lijkt mij, op de drie vormen van expliciete recursie die ik daarnet toegelicht heb.

Om te beginnen maakt Van Bastelaeres tekst gebruik van niet-reflexieve inbedding. Het beste voorbeeld daarvan is de volgende passage, die ik verkort weergeef om de complexe structuur te signaleren:

Op een buitensporig moment zie je
[...]
'In die dagen
zat ik op
de veranda [...]
Ariël ramde door
alle deuren heen,
[...]

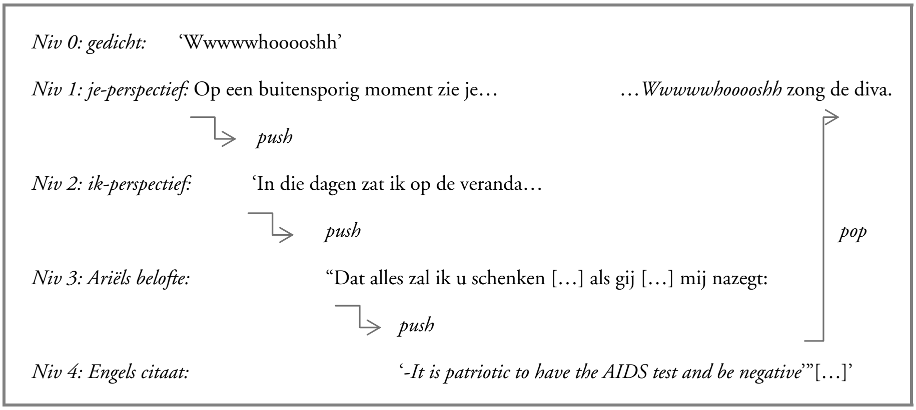
1. 'Wwwwwhoooooshh' werd eerst gepubliceerd in *Dietsche Warande & Belfort* in 1994 en later opgenomen in de bloemlezing *Turkooizen scheepjes van verschil. Twaalf jonge Vlaamse dichters* uit 1997. Volgens Johan Sonnenschein zijn er 'niet veel wijzigingen' (Sonnenschein 2006: 45) tussen de verschillende versies. Voor meer gedetailleerde lecturen van de tekst verwijs ik naar Johan Sonnenscheins 'Poëzie tussen aanhalingstekens' uit 2006 en Gaston Franssens 'Van Bastelaere en de rampzalige kritiek' uit 2007.

toonde mij alle
koninkrijken ter wereld,
badend in heerlijkheid.
Zei: "Dat alles
zal ik u
schenken, [...]
als gij
thans neerknielt in
aanbidding voor mij,
genietingen opgeeft, mij
nazegt: *'-It is*
patriotic to have
the AIDS test
and be negative.'"
Bloed stroomde mijn
oren en ogen
uit. [...]
Nam
een slok. Stak
bevend [...]
de eerste Lucky
Strike van die
dag op.' *Wwwwwhoooooshh*
zong de diva. (77, 94, 98-100)

Om snel een idee te krijgen van de complexe narratieve structuur van dit tekstfragment, moet de lezer alleen de ingebedde structuur van de aanhalingstekens volgen. Die tonen aan dat de woorden die hier worden geciteerd – 'it is patriotic' – eigenlijk ingebed zijn in Ariëls belofte – 'dat alles zal ik u schenken' – en dat die belofte ingebed is in het relaas van de ik-figuur over deze episode – 'in die dagen zat ik op de veranda' – en dit verhaal dan weer ingebed is in het overkoepelende relaas in de jij-vorm – 'op een buitensporig moment zie je'. Bovendien wordt die jij-vorm omvat door de titel van het gedicht en de titel van de bundel, die bovendien zélf tussen aanhalingstekens staat, zowel op de voorpagina als in het gedicht waar deze frase terugkeert: '"de voorbode van iets groots"' (42). Door het gebruik van aanhalingstekens binnen aanhalingstekens binnen aanhalingstekens creëert Van Bastelaeres tekst een ingebedde betekenisstructuur met verschillende niveaus.[2] Wanneer de lezer de tekst wil interpreteren, zal hij dan ook genoodzaakt zijn om een verband te zoeken tussen deze niveaus. Vergelijk met het volgende

2. De aanhalingstekens in Van Bastelaeres dichtbundel spelen ook een belangrijke rol in de analyse van Johan Sonnenschein. Volgens hem gebruikt de auteur deze tekens vooral 'om zijn originaliteit te relativeren' (Sonnenschein 2006: 41).

schema, waar de begrippen 'push' en 'pop' verwijzen naar een mentale stap, respectievelijk naar beneden en boven:[3]



De gewelddadige toon en houding van Ariël – een personage dat ook in *Diep in Amerika* (1994) opduikt – tonen al aan dat de opmerking over de AIDS-test negatief gewaardeerd wordt. Minder duidelijk is het exacte verband tussen de ik-figuur en de overkoepelende passages in de je-vorm, om nog maar te zwijgen van de haiku- en nazisme-passages, die ik voorlopig buiten beschouwing gelaten heb. Het punt is hier niet het exacte verband tussen die fragmenten. Dat kan tenslotte niet definitief gevonden worden, zo zou Iser beweren. Het is veeleer de bedoeling om aan te geven dat de ontbrekende verbanden tussen de verschillende niveaus van een literaire tekst fungeren als *lege plekken* die de interpretatiedrang van de lezer op gang brengen.[4] Hoewel Iser die term vooral gebruikt om te verwijzen naar *horizontale* lege plekken in de verhaalsequens – wanneer het verband tussen twee hoofdstukken opengelaten wordt, bijvoorbeeld –, kunnen we misschien dus ook spreken van *verticale* lege plekken in de tekststructuur – wanneer het verband tussen twee verhaalniveaus niet geëxpliciteerd wordt. Merk ook op dat we in deze passage een duidelijk voorbeeld hebben van narratieve inbedding zonder dat elk van die ingebedde niveaus daarom een mise en abyme vormt van het hoger liggende niveau.

We kunnen ook van expliciete recursie spreken wanneer de titel van het werk in het werk zelf terugkeert. De eigenaardige klanknabootsing 'wwwwwhooooshh' is van belang om twee redenen. Allereerst gaat het om een frase die vaak terugkeert in het werk van Van Bastelaere. Het is niet alleen de titel van dit gedicht, maar ook een woord in het gedicht zelf en de titel, met een paar aangepaste letters

3. Zie Hofstadter (2004: 149-150, 151 voor het schema).
4. Volgens *Der Akt des Lesens* bestaat de taak van de literatuurstudie trouwens niet in het bepalen van dé betekenis van de tekst, maar in het beschrijven van het retorische raamwerk dat de lezer toelaat om verschillende betekenissen te vormen. De zoektocht naar betekenisproducerende mechanismen zoals recursieve structuren is in dat opzicht dan ook belangrijker dan de zoektocht naar betekenisproducten.

weliswaar, van Van Bastelaeres essaybundel *Wwwhhooosshhh. Over poëzie en haar wereldse inbedding* (2001). Aangezien dit woord opduikt op verschillende plaatsen of verschillende niveaus van dit oeuvre, speelt het een cruciale rol bij de interpretatie. Doordat deze klanknabootsing vaak opduikt in dit oeuvre ontstaat bovendien de indruk dat het om een zelf-reflexieve frase gaat, een tekstonderdeel dat net zoals de 'figure in a Persian carpet' deels naar de tekst zelf lijkt te verwijzen. Wanneer we dit woord in de tekst zelf tegenkomen, spelen die zelf-reflexieve connotaties dan ook onvermijdelijk mee. Nadat de gewelddadige Ariël en de eerder passieve ik-figuur van een 'zingend[e]' (100) kelk met benzine gedronken hebben, zo lezen we in de tekst, wordt hun huwelijk bezegeld met een sigaret, en '*Wwwwwhoooooshh* / zong de diva' (ibid.).

Als een aandachtige lezer deze passage probeert te interpreteren, zal hij de lege plekken tussen het niveau van de tekst, dat van de titel van de tekst en dat van de titel van de essaybundel moeten invullen. Eén mogelijke manier om dat doen bestaat erin dat we de frase bekijken als een zelf-definitie van Van Bastelaeres poëzie. Net zoals de ik-figuur wil ze fascistische talen als die van Ariël opnemen maar tegelijk ook onderuithalen en in brand steken. In de lijn van Mussils redenering zouden we dan ook kunnen zeggen dat de betekenis van 'Wwwwwhoooooshh' ten minste deels ligt in de manier waarop de tekst zijn titel op een lager niveau herdefiniërt en met betekenis belaadt.[5]

Het verhoogde gebruik van inbedding en zelf-reflexieve formules treedt ten slotte ook op in het merkwaardige begin van de tekst, dat bovendien een soort mise en abyme vormt:

Op een buitensporig moment zie je
als laatste gast in de filmcabine,
wanneer je de zin bijster bent
door een oorschelp in een onttoverde
wereld of overweldigd door zwak sentiment,
terwijl je adem hapt en ter
abdicatie grimmig je hoofd in de
volstromende badkuip houdt waarbij water opwolkt
als losbarstend onweer boven de stad
of in een droom die huilt
als het metronet of bij de
studie van heilgymnastiek, onthutst door nog

5. De literaire tekst kan zijn statuut ook herdefiniëren zonder de titel expliciet te herhalen. Een goed voorbeeld van die verwante strategie vindt men terug in Tom Lanoyes recente prozawerk *Sprakeloos*, dat op een recursieve manier zijn eigen statuut blijft herbepalen. Vergelijk met de volgende passage: '[d]aarom mocht dit […] niets van doen hebben met *letterkunst*, en moest het tegelijk *een betere Bijbel* worden, een *onsterfelijk gedicht* zoals er nog nooit een is gecomponeerd. Een *strijdlustige lofzang*, hooggestemd en meeslepend en onmeedogend […]. En toch, tegelijk, mordicus: een *sec relaas*, een opsomming van scènes en taferelen' (31, mijn cursivering). Net zoals de betekenis van 'The Figure in the Carpet' het voortdurend specificeren en herdefiniëren van die frase is, zo zou men kunnen zeggen, bestaat de betekenis van dit werk uit het voortdurend omschrijven van zijn eigen aard.

> een catalogus van catalogi, tijdens een
> autocrash, in de immense dauw van
> Florida die hymne na hymne aan
> de renner ontlokt of roemloos in
> het voorbeeld van een bruidsvlucht wanneer
> het geweld zich verheft als een
> fataal, eenzaam gonzen boven Los Alamos
> de hitte die optrilt uit een
> verdampte binnenzee ten westen van Salt
> Lake City vernielend, een mogelijkheid om
> te overleven en vreugde vervult je.
> Je schudt in je schoenen. Iemand
> is de tel kwijt. Het is een onverschillige zomer. (77)

Deze complexe passage lijkt een soort mise en abyme van het hele gedicht te zijn, een korte samenvatting waarin al heel wat motieven worden aangeraakt die verder terugkeren; denk maar aan de film, de atoomontploffing of het huwelijk. Daarnaast bevat de passage een aantal zelf-reflexieve formules die niet alleen het gedicht, maar ook de lezer schijnen te beschrijven. Het spreekt voor zich dat bepalingen als 'droom', 'een buitensporig moment' of 'nog een catalogus van catalogi' ook op de tekst zelf van toepassing zijn. Bovendien lijken frasen als 'wanneer je de zin bijster bent', 'onthutst' en 'iemand is de tel kwijt' naar de leeservaring van deze passage te verwijzen. Het fragment heeft dan ook een duidelijk metatekstuele en dus recursieve dimensie.

Die vreemde leeservaring wordt veroorzaakt, ten slotte, door het gebruik van niet-reflexieve inbedding. De zin moet herlezen worden, want hij vergt bijzonder veel van ons vermogen om talige structuren recursief in te bedden. De overkoepelende zin is op zich vrij eenvoudig: 'op een buitensporig moment zie je een mogelijkheid om te overleven en vreugde vervult je'. Wat de zin complex maakt, is het feit dat er enorm veel informatie ingebed is tussen het begin en het einde van die overkoepelende zin. Via die overspannen tangconstructie gaat deze passage in tegen de simplificatiestrategieën waarop taalgebruikers normaal een beroep doen. In alledaags taalgebruik is het immers zo 'dat sprekers voor wie Duits [of het vergelijkbare Nederlands] de moedertaal is, dikwijls onbewust de hand lichten met bepaalde conventies die het werkwoord naar het eind van de zin dwingen, ten einde de geestelijke inspanning te vermijden die het kost om een boekhouding van de stack [de meerlagige syntactische structuur] bij te houden' (Hofstadter 2004: 153). Vanuit een cognitief perspectief zou men kunnen zeggen dat Van Bastelaere hier de grenzen van ons mentale inbeddingsvermogen aftast door onze drang naar 'draaglijke complexiteit' (203) te ondermijnen. Deze tekst is dan ook een goed voorbeeld van het feit dat de semantische structuren van poëzie ons iets kunnen zeggen 'over hoe taal werkt, hoe wij denken, of hoe wij reageren op beelden die ons onverwacht voorgelegd worden' (Lauwereyns 2005: 50).

In onze poging om deze recursieve structuren te begrijpen zullen zich in onze geest meervoudig ingebedde processen van interpretatie afspelen. Aangezien onze hermeneutische capaciteit niet oneindig is, zullen we daarbij niet alleen moeten lezen maar ook herlezen, in een herhaalde feedback loop.

'De vijver rimpelt'

Op de voorpagina van *The Range of Interpretation* prijkt *Rimpeling*, een werk van M.C. Escher uit 1950. Met dit soort werken, zo stelt Hofstadter, wil Escher de spanning tussen 'werkelijkheid en onwerkelijkheid' (Hofstadter 2004: 298) of tussen verschillende werkelijkheidsniveaus exploreren. Op de prent zien we een maan die deels versluierd wordt door de takken van een boom en zowel de maan als de boom zijn enkel maar aanwezig als reflectie op het water, zo geven de rimpelingen op de hele afbeelding aan. En die weerspiegeling is enkel maar aanwezig in de weerspiegeling die het kunstwerk is. Dit poëtische beeld vat het hele betoog van *The Range of Interpretation* samen. Los van Isers fascinatie voor cirkels in dit boek verwijst de afbeelding immers naar de interactie tussen verschillende werkelijkheidsniveaus en het feit dat onze interpretatieve blik altijd vertroebeld wordt. Dat dit onderdeel van het boek het hele boek samenvat en dus een visuele mise en abyme vormt, maakt de afbeelding nog passender, want Isers analyse van de interpretatie besteedt erg veel aandacht aan dat soort recursieve patronen. Uiteindelijk, zo hebben we gezien, herdefinieert *The Range of Interpretation* Isers bekende receptietheorie tot een flexibele, recursieve hermeneutiek die ons kan bijstaan bij de studie van mens en wereld in een intercultureel tijdperk.

Hofstadter en Iser zijn niet de enige denkers die gewezen hebben op het belang van recursie. In dit essay heb ik met behulp van verschillende recente publicaties gewezen op het praktische en theoretische belang van dit begrip voor de literatuurstudie. Mijn betoog kan samengevat worden als volgt. Het is waar dat het begrip 'recursie' een meerwaarde biedt ten opzichte van vroegere hermeneutische strategieën, zoals Mussil zegt, al toont de lectuur van Isers latere werk aan dat hij ook al in die richting dacht en dat hij daarbij terecht wees op het verband tussen recursie en receptie. Het is daarnaast ook zo dat recursie het taalgebruikers en schrijvers mogelijk maakt om complexe betekenisrelaties in te bedden, zoals Lauwereyns aangeeft, al is dit inbeddingsvermogen niet onbeperkt en lijkt het voor de literatuurstudie aangewezen om te focussen op lokale eerder dan veralgemeende recursie. Ten slotte suggereert de poëzie van Van Bastelaere dat die meer specifieke recursieve procedés verticale lege plekken introduceren die zowel betekenis genereren als het leesvermogen van de lezer op de proef stellen.

Via zulke procedés – het gebruik van de mise en abyme, het overbelasten van de syntaxis en de geest door herhaalde inbedding, het optreden van de titel en van zelf-reflexieve termen op diverse niveaus –, zo zou Iser zeggen, onderstreept Van Bastelaere het feit dat de tekst niet samenvalt met de werkelijkheid. Na verschil-

lende keren te twijfelen tussen 'de vijver rimpelt' en 'de vijver is vlak' (Van Bastelaere 2006: 79, 84, 85), besluit het fascistische spreken dat 'elke ambivalentie' (94) uitgesloten moet worden: '[d]e vijver is vlak: / het bevel luidt niet te bewegen' (ibid.). Dit soort spreken wil de rimpeling van de interpretatie uitsluiten en afvlakken, zou men kunnen zeggen. Maar de poëzie leert ons net dat de realiteit niet definitief geïnterpreteerd of 'gekoloniseerd' kan worden. De juiste hermeneutiek is dan ook een flexibele hermeneutiek, één die oog heeft voor de recursieve rimpelingen in de taal en de tekst.

Bibliografie

Van Bastelaere, D. *Wwwhhooosshhh. Over poëzie en haar wereldse inbedding*. Nijmegen: Vantilt, 2001.

Van Bastelaere, D. *'de voorbode van iets groots'*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas, 2006.

Brown, B. 'Reweaving the Carpet (Reading Stephan Mussil Reading Henry James)', in: *New Literary History*. 39 (4), 2008, 801-821.

Dällenbach, L. *The Mirror in the Text*. Cambridge: Polity Press, 1989 [1977].

Franssen, G. 'Van Bastelaere en de rampzalige kritiek', in: *Parmentier.* 16 (1-2), 2007, 126-135.

Hofstadter, D.R. *Gödel, Escher, Bach. Een eeuwig gouden band*. Amsterdam: Olympus, 2004 [1979].

Iser, W. *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

Iser, W. *Theorie der Literatur: eine Zeitperspektive*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1992.

Iser, W. 'An Interview with Wolfgang Iser', in: *Stepping Forward. Essays, Lectures and Interviews*. Kidderminster: Crescent Moon Publishing, 1998, 53-66.

Iser, W. *The Range of Interpretation*. New York: Columbia University Press, 2000.

Lamarque, P. '*Making Sense: A Theory of Interpretation* & *The Range of Interpretation*' (book reviews), in: *British Journal of Aesthetics.* 43 (1), 2003, 80-84.

Lanoye, T. *Sprakeloos*. Amsterdam: Prometheus, 2010.

Lauwereyns, J. *Splash. Lyrische suite over biologie, ritueel en poëzie*. Nijmegen: Vantilt, 2005.

Lauwereyns, J. *De smaak van het geluid van het hart*. Gent/Amsterdam: Poëziecentrum/ De Bezige Bij, 2011.

Mussil, S. 'A Secret in Spite of Itself. Recursive Meaning in Henry James's "The Figure in the Carpet"', in: *New Literary History.* 39 (4), 2008, 769-799.

Roder, J.H. de. 'De taal, het verlangen en de metafysica', in: *Het onbehagen in de literatuur*. *Essays*. Nijmegen: Vantilt, 2001, 81-98.

Sonnenschein, J. 'Poëzie tussen aanhalingstekens: bij de nieuwe Van Bastelaere', in: *Freespace Nieuwzuid.* 6 (22), 2006, 32-46.

Het veld

Cognitieve literatuurwetenschap

Lars Bernaerts
Universiteit Gent / FWO & Vrije Universiteit Brussel

Wat er vandaag onder de vlag van de cognitieve literatuurwetenschap (verder: CLW) vaart, is niet zomaar een handvol schepen, maar een uitgebreide vloot. In representatieve bundels als *Narrative Theory and the Cognitive Sciences* (2003), *The Work of Fiction* (2004) en *Introduction to Cognitive Cultural Studies* (2010) wordt duidelijk dat er tot die vloot uiteenlopende benaderingen behoren. In de laatste twee decennia gaan ze samen vooruit, met de wind van de *cognitive turn* in de zeilen: de cognitieve narratologie, de cognitieve stilistiek, *cognitive historicism,* de evolutionaire literatuurstudie en de neurologische literatuurstudie. In deze bijdrage zal ik de achtergrond, de verscheidenheid en enkele basisideeën van de CLW kort toelichten.

Na een voorzichtige start in de jaren tachtig verwerft de CLW vanaf de jaren negentig legitimiteit als discipline, onder andere door studies van Mark Turner (1991), Reuven Tsur (1992) en Ellen Spolsky (1993). In de jaren 2000 profileert de CLW zich met een eigen identiteit, een grote disciplinaire diversiteit en belangrijke studies die veel weerklank krijgen, zoals mag blijken uit wat volgt. Een en ander wijst erop dat de CLW een blijvende waarde wordt in het literatuurwetenschappelijke landschap. Voor de tekstgerichte literatuurwetenschap (vooral in de Angelsaksische traditie) zoals die beoefend wordt in de stilistiek en de narratologie is de cognitieve richting vandaag haast *incontournable*.

Literatuur als cognitie

Wat de verschillende vormen van CLW bindt, zijn hun opvatting van literatuur als cognitieve operatie/adaptatie en hun interdisciplinaire karakter. In de CLW wordt literatuur niet gezien als een weefsel waarvan de kleinste vezels linguïstische elementen zijn (zoals in bepaalde vormen van structuralisme), maar veeleer als een product van de interactie tussen een tekst en een bewustzijn of een brein. Vaak krijgen het bewustzijn en het brein, in de vroege CLW respectievelijk voorgesteld als software en hardware, een evolutionaire invulling. De cognitieve en de evolutionaire wending haken immers sterk op elkaar in. Aan de ene kant is literatuur het resultaat van opeenvolgende aanpassingen aan de omgeving. Voor Fauconnier en Turner (2002), bijvoorbeeld, vloeien literaire processen, zoals metaforisch taalgebruik voort uit het menselijke vermogen om conceptuele velden samen te denken. Wie een geliefde vergelijkt met een *summer's day – Thou art more lovely and more temperate –*, vraagt om een complex mentaal proces van de lezer. Uit twee cognitieve domeinen moet men bepaalde betekenissen selecteren (b.v. de geliefde

is welgevallig als een zomerdag) en andere onderdrukken (b.v. de geliefde is wellicht *niet* drukkend heet) om de vergelijking te begrijpen. Dat vermogen om te *blenden* of conceptueel te integreren is volgens Fauconnier en Turner het gevolg van een adaptatie die de mens evolutionaire voordelen oplevert.

Aan de andere kant is literatuur een bijzonder instrument of een vrij speelveld om de vaardigheden te oefenen die we in de 'reële wereld' nodig hebben. Op dit vlak zijn vooral verwante processen als *mind-reading*, attributie, *Theory of Mind* en metarepresentatie al uitgebreid bestudeerd. In *Why We Read Fiction* (2006) behandelt Lisa Zunshine de roman als een cognitief experiment: de lezer oefent zijn vaardigheid om gedachten en gevoelens van anderen af te leiden uit hun gedrag, hun lichamelijke signalen en hun woorden. Extra aandacht besteedt Zunshine aan de verdubbeling van intentionaliteitsniveaus in literatuur en aan de extra eisen die literatuur stelt aan onze metarepresentationele vaardigheden, dat wil zeggen aan ons vermogen om de inhoud van een mentale voorstelling toe te wijzen aan de juiste bron. In romans vinden we het bewustzijn van het ene personage ingebed in dat van een ander. Die ingebedde gedachten of niveaus van intentionaliteit worden leesbaar en kunnen in literatuur samenklonteren tot een ingebed verhaal, wat gemakkelijk leidt tot inbeddingen in de derde of vierde graad zoals in 'ik denk dat zij weet dat hij vermoedt dat ze hem wil verlaten voor een ander'. Bovendien worden lezers op de proef gesteld als het gaat om hun vermogen om de bron van bepaalde representaties mentaal bij te houden. Zo leidt een onbetrouwbare romanverteller tot cognitieve complexiteit bij het lezen, omdat de lezer niet alleen de narratieve informatie maar ook de bron van die informatie in gedachten moet houden. Beide vaardigheden, Theory of Mind en metarepresentatie, hebben we in het dagelijkse leven nodig en ze worden volgens Zunshine getraind en geproblematiseerd in de lectuur van romans.

Vormen van CLW: een continuüm

Cognitieve literatuurwetenschap ontstaat doordat onderzoekers literaire theorieën en interpretaties koppelen aan onderzoeksmethoden en -resultaten uit de bewustzijnsfilosofie, de cognitieve en evolutionaire psychologie, de neurobiologie, de computerwetenschappen, de cognitieve linguïstiek, de neurolinguïstiek enzovoort. Het onderscheid tussen soorten CLW komt deels voort uit die interdisciplinaire import, deels uit disciplinaire tradities. Zo is de neurologische literatuurstudie (b.v. Holland 2009) duidelijk ontstaan door de invoer van de neurowetenschappen. De cognitieve narratologie bouwt dan weer voort op de bestaande traditie van narratieve theorieën en combineert klassieke categorieën met allerlei methodes uit de cognitieve wetenschappen (b.v. schematheorie, prototypetheorie, cognitieve grammatica).

Hoe kunnen we klaarheid brengen in de grote diversiteit aan CLW? Ten eerste is er een continuüm van intentionalistische, subjectieve benaderingen van litera-

tuur en cognitie naar materialistische, objectieve benaderingen (vgl. Hogan 2003: 31). Aan de ene pool ligt de subjectivistische CLW, die aanleunt bij de (lees)fenomenologie, zich concentreert op de individuele, soms onpeilbare ervaringen die het lezersbewustzijn en de literaire tekst voortbrengen. Verder van die pool ligt de CLW die *philosophy of mind* gebruikt om de mentale beleving van de lezer of het bewustzijn geëvoceerd door de literaire tekst te conceptualiseren. Alan Palmer (2004) doet bijvoorbeeld een beroep op de bewustzijnsfilosofie van Daniel Dennett en John Searle of op de theorie van mogelijke werelden om een model voor de lectuur van fictioneel bewustzijn op te stellen. Palmer komt zo tot een model dat completer is dan wat er in de klassieke narratologie beschikbaar is, omdat hij oog heeft voor meer facetten. Aansluitend bij de cognitiewetenschappen heeft hij met name aandacht voor het bewustzijn dat leesbaar is via uiterlijke signalen (b.v. lichaamstaal en handelingen), voor de rol van emoties, voor collectief denken en publieke gedachten.

Naast filosofische ideeën importeert Palmer inzichten uit de cognitieve psychologie, de psycholinguïstiek en de discoursanalyse. Daarmee verwijdert hij zich verder van de subjectieve pool: de cognitieve psychologie werkt vaak met hypothetische organisatiepatronen van het menselijke denken, zoals mentale schemata, die ze afleidt uit experimenten. Haar methode is eerder experimenteel dan intuïtief en subjectief. David Herman combineert de theorie van mentale schemata met allerlei cognitief linguïstische theorieën, wanneer hij de narratologie herijkt in *Story Logic* (2002). Narratieve ruimte, bijvoorbeeld, is narratologisch beter te begrijpen als men rekening houdt met de theorie van cognitieve deixis. Lezers van *Ulysses* verplaatsen hun mentale ankerpunt naar het imaginaire Dublin van Joyce' tekst. Dat cognitieve proces bepaalt hun reconstructie van ruimte in verhalen.

In *Cognitive Poetics* (2002) behandelt Peter Stockwell een aantal cognitief linguïstische methodes die eveneens te situeren zijn tussen de speculatieve en de objectieve pool. Door benaderingen zoals cognitieve grammatica, prototypetheorie en schematheorie niet alleen uit te leggen maar ook toe te passen (vooral op poëzie), laat hij zien wat voor interpretaties cognitieve analyses mogelijk maken. Een van de componenten die daarbij de nadruk krijgen is de biologische realiteit van de lezer. *Embodiment* is een sleutelterm in cognitieve benaderingen. Zoals uit de studie van deixis en metaforen blijkt, zijn het bewustzijn, de taal en het lichaam onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Aan de objectieve pool van het continuüm wordt de biologische werkelijkheid, en vooral de realiteit van het brein, het focuspunt. We kunnen spreken van een nieuw materialisme, dat vanaf de jaren negentig een tegengewicht biedt voor het vigerende culturele materialisme. Centraal staan dan niet de culturele restricties (zoals ras, klasse en gender), maar de biologische restricties van literaire productie, ervaring en interpretatie. Simpel gezegd: ons brein bepaalt tot wat voor creatieve prestaties of literaire interpretaties we in staat zijn. Aan dit uiteinde van het continuüm baseert men zich onder andere op neurofysiologische data en

fMRI-scans. De literaire ervaring wordt er onderzocht in termen van hersenmodules, neuronen en synapsen.

Ellen Spolsky vertrekt van Jerry Fodors en Ray Jackendoffs hypotheses over de modulaire werking van het brein: mentale en zintuiglijke activiteiten (zoals plannen, herinneren, luisteren en kijken) worden door gespecialiseerde modules van de hersenen uitgevoerd. In de communicatie tussen deze modules komen noodzakelijk breuken en sprongen voor. Volgens Spolsky ligt de mogelijkheid tot literaire creativiteit en literairhistorische dynamiek in deze breuken, niet in de vlotte samenwerking tussen de modules. Concreet kan een kink in de modulaire kabel leiden tot veranderingen in de manier waarop we literaire fenomenen categoriseren: 'the systems of knowing are not fully described when we say they are responsive to change; they respond by being themselves in constant competition with each other to produce reinterpretations of an increasingly complex world' (Spolsky 1993: 205).

Zunshine brengt haar stellingen over Theory of Mind en literatuur in verband met het onderzoek naar spiegelneuronen. Zie je een medemens naar een voorwerp reiken, dan wordt in jouw hersenen dezelfde groep neuronen geactiveerd als bij die persoon (Zunshine 2010: 117-119). Op een neurologisch niveau is er dus sprake van mimetische activiteit, die zou kunnen samenhangen met de mogelijkheid tot inleving op het niveau van de Theory of Mind. Norman Holland, ten slotte, werkt in *Literature and the Brain* (2009) verder in de lijn van de psychoanalytische *reader-response*-theorie die we van hem kennen, maar vult die aan met neurologische inzichten om de ervaring en interpretatie van literatuur objectiever te beschrijven.

Naast het geschetste continuüm – een verticale as, zo men wil – is er ten tweede een as van synchrone naar evolutionaire (tendensen in) cognitieve benaderingen. Nadrukkelijk synchroon is het onderzoek naar de cognitie van lezers zoals in de experimenten van de empirische literatuuronderzoekers Marisa Bortolussi & Peter Dixon, Willie van Peer of David Miall. Ze leggen bijvoorbeeld twee groepen lezers eenzelfde literaire tekst met minieme wijzigingen voor en gaan na of de concentratie of interpretatie van de twee groepen significant verschilt. Ook wanneer de cognitieve narratologie het over *frames* en *scripts* heeft, doelt ze vaak impliciet op de mentale schemata die lezers vandaag hebben en zelden op de historische evolutie van die mentale schemata of van lezers.

Maar de CLW is niet noodzakelijk a-historisch. Onderzoekers in *cognitive historicism* laten zien dat de historische context, de cognitieve machinerie en de biologische uitrusting van de mens perfect samen bestudeerd kunnen worden. Aan de hand van cognitieve inzichten ontwikkelen auteurs als Mary Thomas Crane, F. Elizabeth Hart, Alan Richardson, Ellen Spolsky en Lisa Zunshine (zie Richardson & Spolsky 2004, Zunshine 2010) nieuwe manieren om historische teksten te contextualiseren en te interpreteren. In een mooi voorbeeld van *cognitive historicism* laat Richardson (in Zunshine 2010: 65-83) de wisselwerking zien tussen theorieën van *embodiment* en de praktijk van de literatuur vanaf de roman-

tiek. Belangstelling voor lichamelijke signalen van emotie en cognitie is tekenend voor de literaire romantiek. Richardson toetst die belangstelling aan cognitieve theorieën van toen (Charles Darwin, Charles Bell) en nu (Paul Ekman, Donald Brown). Daarbij 'historiseert' hij zowel de literatuur als de cognitieve theorie. Als we de lijn van de geschiedenis helemaal doortrekken, komen we uit bij de evolutionaire literatuurstudie. Zij formuleert geen hypothesen over evoluties in culturele tijd, zoals *cognitive historicism*, maar over ontwikkelingen in evolutionaire tijd. Zo werken onderzoekers als Brian Boyd en Joseph Carroll de vermelde idee uit dat literatuur en kunst adaptieve vormen zijn, die – simpel gesteld – de overlevingskansen van de mens verhogen. Sporen van dit evolutionaire denken zijn te vinden in verschillende vormen van CLW.

Kritische kwesties

Zoals uit het bovenstaande blijkt, wordt de CLW gekenmerkt door een grote verscheidenheid aan methodes en onderzoeksvragen enerzijds en een gemeenschappelijke visie op literatuur en een aantal terugkerende thema's anderzijds. Enkele dominante onderzoeksthema's van de CLW zijn Theory of Mind en attributie van gedachten en gevoelens, mentale schemata, *blending*, en de rol van emoties in literatuur en in het brein van de lezer.

De CLW roept een aantal kritische vragen op. Op welke basis selecteren deze theorieën inzichten uit de cognitieve wetenschappen? Biedt de CLW een ultieme verklaringsbasis voor literatuur? Kan ze ook de interpretatie van concrete teksten verrijken? De gevaren die met deze kwesties samenhangen, zijn blind eclecticisme en een positivistisch optimisme dat essentialisme en reductionisme met zich meebrengt. In de evolutionaire literatuurstudie wordt wel eens de indruk gewekt dat een evolutionaire duiding de finale verklaring voor literatuur is. De beste vormen van CLW zijn zich bewust van dergelijke risico's en bieden er een antwoord op.

Ten slotte: heeft, omgekeerd, de literatuurwetenschap ook iets te bieden aan de cognitieve wetenschappen? Cognitieve literatuurwetenschappers zoals David Herman en Mark Turner maken zich sterk dat de studie van narratieve en literaire teksten het begrip van mentale en neurologische processen kan verrijken. In haar complexiteit en gelaagdheid stelt de literatuur immers bijzondere eisen aan de cognitie van een lezer. Voor de toekomst heeft de CLW zich alvast tot taak gesteld om zo, via de bestudering van literatuur, bij te dragen tot inzicht in de menselijke cognitie.

Bibliografie

Fauconnier, G. & Turner, F. *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities.* New York: Basic Books, 2002.

Herman, D. *Story Logic. Problems and Possibilities of Narrative.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2002.

Herman, D. (red.) *Narrative Theory and the Cognitive Sciences.* Stanford: CSLI, 2003.

Holland, N. *Literature and the Brain.* Gainesville: The PsyArt Foundation, 2009.

Hogan, P.C. *Cognitive Science, Literature, and the Arts.* London: Routledge, 2003.

Palmer, A. *Fictional Minds.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

Richardson, A. & Spolsky, E. *The Work of Fiction. Cognition, Culture, and Complexity.* Burlington: Ashgate, 2004.

Spolsky, E. *Gaps in Nature. Literary Interpretation and the Modular Mind.* New York: SUNY Press, 1993.

Stockwell, P. *Cognitive Poetics. An Introduction.* London: Routledge, 2002.

Tsur, R. *Toward a Theory of Cognitive Poetics*. Second expanded and updated edition. Brighton: Sussex Academic Press, 2008 [1992].

Turner, M. *Reading Minds. The Study of English in the Age of Cognitive Science.* Princeton: Princeton University Press, 1991.

Zunshine, L. *Why We Read Fiction*. *Theory of Mind and the Novel.* Columbus: Ohio State University Press, 2006.

Zunshine, L. (red.) *Introduction to Cognitive Cultural Studies.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

Comics studies

Steven Surdiacourt
K.U. Leuven / FWO

Het striponderzoek (of *comics studies*) lijkt zich zowel op het Europese vasteland als in de Verenigde Staten definitief door te zetten als academische discipline. Die groeiende academische interesse voor het beeldverhaal uit zich in een indrukwekkende stroom van studies en publicaties, de organisatie van internationale colloquia en congressen en de oprichting van gespecialiseerde tijdschriften, zoals *International Journal of Comic Art* in 1999, *European Comic Art* in 2008 en *Studies in Comics* in 2010. Verder hebben een aantal gerenommeerde tijdschriften een themanummer gewijd aan het stripverhaal (*Belphégor* 4-1 (2004), *Modern Fiction Studies* 52-4 (2006), *American Periodicals* 17-2 (2007), *Text+Kritik Sonderband* V/09 (2009)) en interesseren universitaire uitgeverijen zich steeds meer voor het onderwerp. Bij University Press of Mississippi zijn in de reeks *Studies in Popular Culture*, bijvoorbeeld, een aantal uitstekende studies verschenen. De Modern Language Association verleende het nog jonge onderzoeksveld, ten slotte, het nodige symbolische kapitaal met de publicatie van *Teaching the Graphic Novel* (Tabachnick, 2009), een referentiewerk over het onderwijs van het stripverhaal aan de universiteit en op de middelbare school.

De meest zichtbare oorzaak voor de bloei van het striponderzoek is de vernieuwing van het stripverhaal zelf. Met de toekenning van de Pulitzerprijs aan Art Spiegelman voor zijn Holocaustverhaal *Maus* in 1992, maakte een breder publiek kennis met de zogenaamde *graphic novel* (zie ook Baetens 2011). Het label *graphic novel* verwijst naar een op zichzelf staand (veelal autobiografisch) verhaal in stripvorm, gemaakt door een enkele auteur die zowel de tekst als het beeld voor zijn rekening neemt en dat gericht is op een volwassen publiek. De *graphic novel* heeft zijn wortels in de *underground comix* van de jaren zestig en heeft zich grotendeels onder de radar van de (academische) kritiek ontwikkeld. Intussen is de beeldroman in het globale boekenlandschap evenwel uitgegroeid tot een toonaangevend fenomeen. Ook in een Europese context is de *graphic novel* niet meer weg te denken, ondanks de blijvende argwaan tegenover de invloed van het Amerikaanse verschijnsel.

Zoals het meervoud in '*comics studies*' suggereert, is het striponderzoek geen monolithisch veld. Het wordt, net zoals elk onderzoeksdomein dat door zijn studieobject bepaald wordt, gekenmerkt door een reeks uiteenlopende invalshoeken. De methodologische verbrokkeling wordt versterkt door de onenigheid over een sluitende definitie van het stripverhaal en door het hybride karakter van het medium zelf. Toch valt er in dit kluwen een zekere orde te ontwaren. Het onderzoeksveld kan namelijk onderverdeeld worden in twee onderzoekstakken: een Amerikaanse en een Franse (of continentale).

Beide takken schrijven zich in verschillende onderzoekstradities in, hebben hun eigen interesses en leggen verschillende accenten. Zo wordt het continentale onderzoek nog steeds sterk bepaald door de semiotiek en besteedt het gewoonlijk meer aandacht aan de ruimtelijke organisatie dan aan het temporele/verhalende aspect van het beeldverhaal. De geschiedenis van het medium en de formele beschrijving ervan vormen de zwaartepunten van deze onderzoeksschool. Het Amerikaanse onderzoek daarentegen richt zich eerder op de representatie van identiteit in het beeldverhaal (met veel aandacht voor culturele minderheden), op het probleem van intermedialiteit en van transmediale adaptaties en op de beschrijving van de editoriale context van bepaalde publicatievormen. De grenzen tussen beide onderzoeksscholen zijn evenwel poreus en de toenemende mondialisering van het academische bedrijf zorgt voor een vruchtbare uitwisseling van ideeën. Jeet Heer en Kent Worcester hebben bijvoorbeeld in hun *A Comics Studies Reader* (2009) teksten opgenomen uit beide onderzoeksstromingen. En *The System of Comics* (2007), de vertaling van Groensteens basiswerk, kan volgens vertalers Beaty en Nguyen de theoretische lacune in het Amerikaanse veld helpen vullen. Tegelijkertijd lijkt de gemengde ontvangst van het laatstgenoemde boek erop te wijzen dat er nog meer nodig is dan een welwillende vertaling om de kloof tussen beide takken definitief te overbruggen.

Theorie van het medium

Aansluitend bij het werk van de pioniers van het striponderzoek, zoals Pierre Fresnault-Deruelle en Michel Rio, zorgde in de jaren negentig een vijftal auteurs voor een nieuw elan in de theoretische reflectie over het stripverhaal. In zijn *Case, planche, récit* staat Benoît Peeters (1991) vooral stil bij de wisselwerking tussen de ruimtelijke en narratieve organisatie van het medium. In het boek stelt Peeters onder andere een classificatie voor van de verschillende vormen en functies van de pagina. Jan Baetens en Pascal Lefèvre (1993) behandelen in *Pour une lecture moderne de la bande dessinée* de belangrijkste betekenisstructuren: van de vormgeving van het individuele plaatje, over de structuur van de strippagina tot de invloed van de drager (het boek in dit geval) op het verhaal. Philippe Marion (1993) wijdt zijn *Traces en cases* volledig aan de grafische textuur van het beeldverhaal. Het concept '*graphiation*' vormt de spil van zijn betoog. Het verwijst tegelijkertijd naar de opake karakter van het grafische teken en naar de handeling van het tekenen, die zichtbaar blijft in de materialiteit van dat teken. Het in 1999 verschenen *Système de la bande dessinée* is ongetwijfeld het meest bekende en invloedrijke van de hier besproken studies. Thierry Groensteen verkent achtereenvolgens de ruimtelijke structuur (onder andere: het plaatje, het multiframe, de marge) en de syntagmatische organisatie van het beeldverhaal. Hij besteedt ook veel aandacht aan het visuele weefsel van intratekstuele verwijzingen.

Terwijl de inzichten uit de beschreven werken het denken over de werking van het stripmedium blijven beïnvloeden, lijkt de theoretische reflectie zich steeds meer te gaan toespitsen op de beschrijving van het narratieve potentieel van het beeldverhaal. Dat gebeurt onder invloed van een versterkte nadruk op het verhaal door de *graphic novel*-vernieuwing en van de toegenomen aandacht voor niet- of semi-tekstuele vertelvormen binnen de postklassieke narratologie. De verkenning van het narratieve mechanisme van het stripverhaal moet leiden tot een beter begrip van het medium zelf maar ook tot nieuwe inzichten in algemene narratieve mechanismen. Een recent themanummer van *SubStance* (Gardner & Herman 2011), met als titel *Graphic Narratives and Narrative Theory*, verzamelt een aantal interessante bijdragen over het onderwerp. Voor een boekstudie blijft het wachten op het door Groensteen voor 2011 aangekondigde *Narration et bande dessinée. Système de la bande dessinée 2*.

Geschiedenis van het medium

'Il suffit de lire certains auteurs récemment primés au festival d'Angoulême', begint Thierry Smolderen (2009) zijn *Naissances de la bande dessinée: de William Hogarth à Winsor McCay*, 'pour s'apercevoir que les frontières de la bande dessinée sont beaucoup plus mobiles et difficiles à définir aujourd'hui qu'il y a une vingtaine d'années, quand *Tintin* faisait encore figure de 'prototype stable' de la forme' (Smolderen 2010: 5). De recente mutaties van het medium staan in schril contrast, zo gaat Smolderen verder, met de relatieve stabiliteit van de vorm gedurende de hele twintigste eeuw. Daardoor ontstaat het besef dat die stabiele vorm – door Will Eisner *sequential art* genoemd – slechts een historische verschijningsvorm is en dus niet definitief de eigenheid van het beeldverhaal bepaalt. Als de teleologische opvatting van de geschiedenis van het stripverhaal eenmaal afgeschreven is, ontstaat er ruimte voor de verkenning van de voorlopers van het moderne stripverhaal.

Smolderen leidt de lezer in zijn boek langs een aantal hoogtepunten in de ontwikkeling van het beeldverhaal, van de houtsneden van William Hogarth (1697-1764) en de *romans en estampes* van Rodolphe Töpffer (1799-1846), over Wilhelm Busch' (1832-1908) *Fliegende Blätter* tot Winsor McCays (1871-1934) droomavonturen in een geschiedenis, die eerder een geschiedenis van vormen is, dan van esthetische stromingen of kunstenaars. Hij toont hoe het beeldverhaal zich losmaakt uit de vormentaal van de stichtelijke verhalen in houtsneden en onder invloed van nieuwe contexten (zoals de opkomst van de pers) en nieuwe media (zoals de chronofotografie, de grammofoon en de geluidsfilm) zijn canonieke vorm aanneemt. Met die aanpak sluit Smolderen aan bij het mediagenealogische project dat vooral in *film studies* belangrijk is.

Smolderen neemt geen genoegen met het inventariseren van de ontwikkelingen van een medium. Hij blijft ook stilstaan bij de evolutie van de leeshouding.

De vroegere grafische experimenten, zo stelt Smolderen, steunen op een vorm van leesbaarheid die danig verschilt van die van het canonieke stripverhaal. Die leesbaarheid steunt op twee pijlers: ten eerste het diagrammatische (of gestileerde) aspect van de tekening, die eerder gericht is op het verankeren van visuele betekenis dan op het weergeven van een fysieke werkelijkheid. En het polygrafe karakter, ten tweede, van elke afbeelding (of onderdeel van een afbeelding) die door zijn vorm verwijst naar andere praktijken binnen een ruimere visuele cultuur. Beide concepten ('diagram' en 'polygrafie') zijn bovendien veelbelovend voor de analyse van zowel oudere als meer recente beeldverhalen, die opnieuw lijken aan te knopen bij de visuele veelvormigheid en dynamiek van de eerste decennia van het beeldverhaal.

Publicatiecontext en lezerspubliek

Naast de studie van de werking en de geschiedenis van het medium, vormt de beschrijving van publicatievormen en -contexten (en hun wisselwerking) een belangrijk zwaartepunt in het (Amerikaanse) striponderzoek. Bart Beaty's (2007) *(Un)Popular Culture. Transforming The European Comic Book in the 1990s* is een van de betere voorbeelden van een dergelijke aanpak. In zijn boek beschrijft Beaty de vernieuwing van het Europese (lees: Franse) stripverhaal aan de hand van een aantal opvallende verschuivingen op de stripmarkt. Beaty beschrijft hoe in navolging van *L'Association*, een coöperatieve, door kunstenaars gerunde alternatieve uitgeverij, een hele reeks kleine onafhankelijke uitgeverijen opgericht werden aan het begin van de jaren negentig. Doordat kunstenaars binnen die nieuwe uitgeefstructuren meer experimenteerruimte kregen, lag de hertekening van het uitgeverslandschap aan de basis van een esthetische vernieuwing van het stripverhaal. Die vernieuwing, die vooral de nadruk legt op het grafische experiment, wordt door Beaty gekarakteriseerd als 'avant-garde' en 'postmodern modernisme'.

Art Spiegelmans beeldverhaal *In The Shadow of No Towers* vormt voor Hilary Chute (2007) de aanleiding voor een reflectie over de wisselwerking tussen de seriële en periodieke publicatie en de vorm van het medium. In 'Temporality and Seriality in Art Spiegelman's *The Shadow of No Towers*' toont Chute hoe Spiegelman het principe van seriële regelmaat naar zijn hand zet om uiting te geven aan de traumatische ervaring van 9/11.

In het eerste hoofdstuk van *Alternative Comics: An Emerging Literature* legt Charles Hatfield (2005) uit hoe veranderingen in het distributiesysteem van stripverhalen belangrijk geweest zijn voor de bloei van de *underground comix*-beweging aan het eind van de jaren zestig. Vooral het ontstaan van gespecialiseerde stripwinkels en het *direct market*-principe, waarbij handelaars hun waar rechtstreeks bij de uitgever aankopen en de onverkochte boeken niet geretourneerd kunnen worden, hebben een cruciale rol gespeeld. Hatfields boek biedt de lezer voorts een interessante staalkaart van het striponderzoek met teksten over de for-

mele eigenschappen van het medium, over authenticiteit en ironie in autobiografische stripverhalen en over de *graphic novel*.

Matthew Pustz ten slotte richt zich op de receptie van het stripverhaal, in het bijzonder van de Amerikaanse comics. In *Comic Book Culture: Fanboys and True Believers* (1999) beschrijft Pustz een stripcultuur die stoelt op een gedeelde leespraktijk en achtergrondkennis van het medium en de diverse subgenres en vernieuwd wordt in discussies tussen lezers (of tussen lezers en kunstenaars) in de *letter pages* van *comics* of *fanzines*, op internetfora of in levende lijve in gespecialiseerde winkels of op de talrijke beurzen. Hij benadrukt dat het lezerspubliek van strips geen monolithisch blok vormt, maar uiteenvalt in kleinere leesgemeenschappen met eigen voorkeuren en gewoonten.

Identiteit en culturele minderheden

Ook het onderzoek naar de representatie van identiteit neemt een belangrijke plaats in binnen de *comics studies*. De belangrijkste bekommernissen hier zijn de visuele representatie van culturele minderheden en de analyse van verschillende vormen van autobiografie.

Het gebruik van vereenvoudigde of diagrammatische voorstellingen om visuele communicatie te verzekeren, maakt het stripverhaal interessant voor het onderzoek naar culturele representatie. Tegelijkertijd biedt de formele complexiteit van het medium ook de mogelijkheid om al te stereotiepe voorstellingen te problematiseren. Daarbij komt dat het medium door zijn positie in de marge van het culturele spectrum, de nodige ruimte kan bieden voor de problematisering van gangbare representatievormen. In *Your Brain on Latino Comics* geeft Frederick Luis Aldama (2009) allereerst een overzicht van de manier waarop Latino's opgevoerd worden. Daarbij beperkt Aldama zich niet tot het alternatieve stripverhaal, maar staat hij ook stil bij de superheldenstrip en de (politieke) spotprent. In het tweede deel legt hij zich toe op het beschrijven van de formele eigenheid van de Latinostrip en hij gaat daarbij dieper in op stilistische eigenaardigheden, het spel met bepaalde genreconventies en het gebruik van bepaalde narratieve technieken. Tot slot laat Aldama de Latino-auteurs zelf aan het woord in een reeks diepgaande interviews. *Multicultural Comics: From Zap to Blue Beetle* (Aldama 2010) biedt een ruimere blik op dezelfde problematiek: het boek bevat teksten die de omgang met multiculturaliteit in het stripverhaal theoretisch willen verankeren en een aantal casestudy's.

De aandacht van het onderzoek naar de autobiografie in het stripverhaal, richt zich, zoals Michael A. Chaney (2011) in de inleiding van *Graphic Subjects: critical essays on autobiography* opmerkt, vooral op de interferentie van de vorm met het autobiografische pact en met de mediatie van identiteit. Het sequentiële karakter van het medium leidt bijvoorbeeld tot een gedwongen vermenigvuldiging van de autobiografische persona op de strippagina en problematiseert zo het

idee van identiteit en autoreferentie. Ook openen de formele spanningen binnen het medium (bijvoorbeeld tussen woord en beeld) mogelijkheden voor de dialoog tussen verschillende zijnsvormen van een enkele autobiografische auteur (bijvoorbeeld tussen de auteur als kind en de auteur als volwassene).

Bibliografie

Aldama, F.L. *Your Brain on Latino Comics.* Austin: University of Texas Press, 2009.

Aldama, F.L. (red.) *Multicultural Comics: From Zap to Blue Beetle.* Austin: University of Texas Press, 2010.

Baetens, J. 'Graphic Novels', in: Cassuto, L., Eby, C. V. & Reiss, B. (red.) *The Cambridge History of the American Novel.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 1137-1153.

Baetens, J. & Lefèvre, P. *Pour une lecture moderne de la bande dessinée*. Bruxelles: CBBD, 1993.

Beaty, B. *(Un)popular Culture: Transforming the European Comic Book in the 1990s.* Toronto: University of Toronto Press, 2008.

Chaney, M.A. (red.) *Graphic Subjects: Critical Essays on Autobiography and Graphic Novels.* Madison: University of Wisconsin Press, 2011.

Chute, H. 'Temporality and Seriality in Spiegelman's *In the Shadow of No Towers*', in: *American Periodicals*. 17 (2), 2007, 228-244.

Gardner, J. & Herman, D. (red.) *Graphic Narratives and Narrative Theory*. Themanummer van *SubStance*. 40 (1), 2011.

Groensteen, Th. *Système de la bande dessinée.* Paris: PUF, 1999. Vertaald door B. Beaty & N. Nguyen als *The System of Comics.* Jackson: University Press of Mississippi, 2007.

Hatfield, Ch. *Alternative Comics: An Emerging Literature.* Jackson: University Press of Mississippi, 2005.

Heer, J. & Worcester, K. (red.) *A Comics Studies Reader.* Jackson: University Press of Mississippi, 2009.

Marion, Ph. *Traces en cases. Travail graphique, figuration narrative et participation du lecteur*. Academia: Louvain-la-Neuve, 1993.

Peeters, B. *Case, planche, récit: Comment lire une bande dessinée.* Tournai: Casterman, 1991.

Pustz, M. *Comic Book Culture: Fanboys and True Believers*. Jackson: University Press of Mississippi, 1999.

Smolderen, Th. *Naissances de la bande dessinée: de William Hogarth à Winsor McCay.* Paris: Les Impressions Nouvelles, 2009.

Tabachnick, S. *Teaching the Graphic Novel*. New York: MLA, 2009.